



الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي

المقاربات، القوى، الأولويات، الاستراتيجيات



محمد أبو رمان



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي

المقاربات، القوى، الأولويات، الاستراتيجيات

الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي

المقاربات، القوى، الأولويات، الاستراتيجيات

محمد أبو رمان



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

أبو رمان، محمد

الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي: المقاربات، القوى، الأولويات، الاستراتيجيات/ محمد أبو رمان.

٣٢٠ ص.

ببليوغرافية: ص ٣٠٣ ـ ٣٢٠.

ISBN 978-9953-533-51-3

١. الإصلاح السياسي. ٢. الفكر الإسلامي. أ. العنوان.

320

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٠

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بناية «طبارة» ـ شارع نجيب العرداتي ـ المنارة ـ رأس بيروت
ص.ب: ٥٢٨٥ ـ ١١٣ حمرا ـ بيروت ٢٠٣٠ ١١٠٣ ـ لبنان
هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١)
فاكس: ٧٣٩٨٧٨ (١-٩٦١)
E-mail: info@arabiyanetwork.com

الإهـــداء

إلى . .

والديّ اللذين لم يبخلا علينا بعمرهما

. . سماح، وفارس وسارة، الذين تحمّلوا عبء الدراسة والعمل من وقتهم وحقهم المنقوص معي . .

. . أطفال غزة والعراق ولبنان، ضحايا ضعفنا وتخلُّفنا، وغياب «الإصلاح» . .

. . د. سيف الدين عبد الفتاح العالم المربّي، المعدن النفيس في هذا الزمان . .



شكـــر وتقديـــر

لم يكن هذا العمل جهدي وحدي؛ فهنالك من له فضل كبير في إتمامه وإنجازه، وأخص أستاذي الدكتور سيف الدين عبد الفتاح، حفظه الله وأمدّ في عمره وصحته، وقد كان لملاحظاته وتوجيهاته دور رئيس في ضبط بوصلة العمل وإتمامه.

كما أتقدم بالشكر الكبير للصديق العزيز خليل العناني، الذي أفادني بنصائحه، وقام مشكوراً بمساعدتي في الإجراءات الفنية والعملية، وأشكر الصديق العزيز د. يوسف ربابعة، أستاذ اللغة العربية بجامعة فيلادلفيا، الذي تكرّم بمراجعة الدراسة وإبداء ملاحظاته وتصويباته اللغوية، وكذلك الصديق حسن أبو هنية، الذي قرأ الدراسة وأبدى ملاحظات قيّمة.

وأخيراً، الشكر الجزيل للصديق العزيز د. خالد العواملة على ما قدّمه من دعم كامل خلال إعداد الدراسة إلى الانتهاء منها.



المحتويـــات

القسم الثاني
المقاربة السياسية في الإصلاح:
غياب المدخل المؤسسي وبروز أفكار التبعية والعامل الخارجي

القسم الثالث
الإسلام الحركي: غلبة «سؤال الهوية» وتراجع «الشواغل التجديدية»

القسم الرابع
الوجه الآخر لـ «الإسلام الحركي»:
التغيير خارج قبة البرلمان أو بعيداً عن قواعد «اللعبة الديمقراطية»

مقدمـــة

شهدت العقود الخمسة الأخيرة صعوداً ملحوظاً للإسلاميين في المشهد العربي، سياسياً وثقافياً واجتماعياً، وباتت الحركات الإسلامية فاعلاً نسبياً في المعادلات الداخلية والإقليمية، بل حتى الدولية.

الاشتباك الإسلامي مع المجتمع والسياسة ولّد جملة كبيرة من المواقف المؤيدة والمعارضة، وخلق سجالات واسعة في الفضاء الإعلامي والفكري، نجم أغلبها عن تساؤلات وجدليات بنيوية، يتشمل أبرزها: فيما إذا كان الفكر الإسلامي المعاصر يحمل في ثناياه «بديلاً سياسياً» أفضل من الواقع الحالي، وحول موقع الديمقراطية وحقوق الإنسان والحريات العامة في مشروع الإصلاح الإسلامي، واستراتيجيات هذا المشروع ومراحله في التغيير، والقوى التي تحمله، وفيما إذا كان يمثّل إضافة نوعية إلى التيارات والحركات السياسية الموجودة على الساحة أم إنه حالة نكوص وردّة إلى وراء..

من المشكلات الأساسية في التناول الإعلامي، وحتى المعرفي، للمقاربات الإسلامية هو الاختزال والتعميم، ومن ثم الوصول إلى استنتاجات وأحكام قيميّة غير مبنية على دراسة عميقة ودقيقة للمقاربات الإسلامية، كأن يقال «الإسلاميون لا يقدمون جواباً واقعياً في الإصلاح السياسي» أو يُرفع، في المقابل، شعار «الإسلام هو الحل».

ذلك الاختزال يقفز عن المساحة الواسعة من الألوان المختلفة والمتباينة من المقاربات والافكار الإسلامية في موضوع الإصلاح السياسي. إذ لم يكن الصعود الإسلامي المعاصر على صعيدٍ أو لونٍ واحد في الطروحات الفكرية، أو حتى في المعادلات السياسية الداخلية العربية، أو حتى في استراتيجيات وآليات التغيير والتفاعل مع المجتمعات والعلاقة مع الحكومات.

فقد تنوعت الرؤى والمقاربات الإسلامية وشكّلت خريطة من الحركات والشخصيات والتصورات والرؤى المتوافقة أحياناً، المختلفة أحياناً أخرى، والمتضاربة أحياناً كثيرة، مما يجعل وضعها جميعاً في بوتقة واحدة، وتقديم حكم عام عليها بمثابة خلل منهجيّ سافر، وهو ما يقع فيه اتجاه عام من الدراسات العربية والغربية يأخذ طابعاً أيديولوجياً ـ في العادة ـ معادياً للطرح الإسلامي ـ السياسي عموماً.

يقترن اختزال المقاربات الإسلامية في المجال السياسي، اليوم، بالتركيز على الحركات الإسلامية، بشقيها السياسي والجهادي، وما تحمله من تصورات ومشاريع لعملية التغيير أو الإصلاح السياسي، فتطغى على المقاربات الأخرى، فيما يتم تجاهل أفكار ومقاربات على درجة كبيرة من الأهمية، والقفز على الاختلافات والفروقات الدقيقة بين هذه المقاربات والأفكار.

ذلك يقودنا إلى إحدى أبرز الصعوبات في دراسة الفكر الإسلامي المعاصر، وتتمثل في اختلاف التصنيفات والتقسيمات، وعدم التوافق بين الباحثين على أطر ومقتربات ومناهج ومفاهيم محددة في هذا الحقل المعرفي الكبير، فضلاً عن غياب الجهود التراكمية الموصولة، التي توضح نقاط البداية والنهاية في الجهود البحثية والدراسية، في هذا الحقل.

في المحصلة، يجد الباحث نفسه أمام غابة متشعبة واسعة، وأمام مهمة أساسية في اشتقاق «خريطته الذاتية»، وصولاً إلى تصنيف وتقسيم يتلاءم مع موضوع الدراسة وأهدافها.

هذه الدراسة، إذاً، هي محاولة للانتقال من الاختزال والتعميم إلى البحث الدقيق المنهجي في الاتجاهات الرئيسة للمقاربات الإسلامية، من خلال نماذج رئيسة، وصولاً إلى استنطاق مقولاتها وحججها والسجالات الرئيسة التي تثار حولها.

ولأنّ موضوع هذه الدراسة هو «الإصلاح السياسي»، في الفكر الإسلامي المعاصر، من حيث السياسات والمناهج المؤدية إليه، فإنّ الباحث يعتمد على تصنيف هذه المقاربات في ملامحها الرئيسة والفرعية إلى الاتجاهات التالية[1]:

---

(١) استند الباحث في هذا التصنيف إلى عدد من الباحثين المتخصصين بالفكر الإسلامي، وتحديداً إلى طارق البشري، في: طارق البشري، **الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ** =

١ ـ **المقاربة الثقافية**، التي تركز على أولية المسألة الثقافية في الإصلاح السياسي، وعلى ثانوية العامل السياسي، مع تعدد المداخل الفرعية داخل هذه المقاربة: الإصلاح الديني، الثقافة الاجتماعية، الحالة الحضارية، قيم العمل والإنتاج، الإصلاح المعرفي والفكري، التنوير الديني والثقافي..

٢ ـ **المقاربة الدستورية والمؤسسية**، التي تركز على الإصلاح من داخل السلطة، من خلال بنياتها وتحديداً في وجود شخصيات سياسية قيادية ذات نزوع إصلاحي.

٣ ـ **المقاربة السياسية**، التي تركز على أولية الوحدة الإسلامية ومواجهة العامل الخارجي وأفضلية ذلك وأهميته على الاهتمام بالإصلاحات الثقافية والسياسية الداخلية.

٤ ـ **المقاربة الحركية الإسلامية**، التي تتجسّد في الجماعات والأحزاب الإسلامية، وتستند إلى الأفكار التي تقدمها هذه الجماعات في الوصول إلى السلطة السياسية أو إصلاحها، مع الأخذ بعين الاعتبار التشعب في الاتجاهات داخل هذه المقاربة، بين من تعتمد على الطرق السلمية أو الديمقراطية، أو تلك التي تتبنى أسلوب التغيير الجذري أو العنيف، أو حتى تلك التي تتوافر على نزوع انقلابي ـ عسكري.

بالضرورة، كل مقاربة من تلك المقاربات الأربع تحملها إما حركات إسلامية، أو تمثل اتجاهاً فكرياً، تتبناه شخصيات لها مساهمتها في الفكر الإسلامي، مما يخلق تنوعاً في تفكيك كل مقاربة واستنطاق مقولاتها وحججها، ومع ذلك فإنّ التركيز يقع على الأفكار بالدرجة الرئيسة، وربطها بأصحابها دوماً، مع تتبع تطورها ومسارها الحركي والتاريخي.

= **المعاصر**، في المسألة الإسلامية المعاصرة (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٦)، ص ٥ ـ ٣٠، حيث يعرض للخطوط العامة لهذه المقاربات بصورة رئيسة: المؤسسية، الفكرية/ السياسية التي تعنى بالإصلاحات الداخلية، السياسية التي تركز على العامل الخارجي، والمقاربة الحركية. انظر أيضاً حواراً خاصاً أجراه محمد أبو رمان مع الباحث السعودي زكي الميلاد حول المقاربة الثقافية في الفكر الإسلامي المعاصر، نشر على موقع الأستاذ زكي الميلاد، انظر: زكي الميلاد، «المسألة الثقافية في الخطاب الإسلامي،» أجرى الحوار محمد أبو رمان، **الغد**، ٢٧/ ٥/ ٢٠٠٦، <http://www.almilad.org/page/hiwarat_text.php?nid=31>.

وقارن ذلك في الحديث الضمني عن هذه المقاربات وتطورها، في: رضوان السيد، **سياسات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧)، ص ١٥٧ ـ ٢٢٧.

يبدأ الكتاب، بصورة أساسية، منذ العقد السادس من القرن الماضي، مع إرهاصات المد الإسلامي المعاصر، كما تؤرخ له أغلب دراسات الفكر السياسي العربي، وتحديداً مع حرب عام ١٩٦٧، إذ يعتبر منعطفاً لتراجع الفكر القومي وصعود الإسلامي، اجتماعياً وسياسياً، فيما تمتد فترة الدراسة إلى العام ٢٠٠٨، حيث انتهت مسودتها الرئيسة.

على الرغم من ذلك، يعود الكتاب إلى فترات سابقة، حين تقتضي الضرورة، وتحديداً إلى «جيل الرواد» لكل مقاربة، الذين كان لهم الدور الأبرز في وضع أصولها وأفكارها الرئيسة.

منهجياً، يقتصر الكتاب على الفكر الإسلامي بشقه العربي. نظراً للاختلاف الواضح في الكثير من المؤشرات والمعطيات الواقعية بين الدول العربية والإسلامية الأخرى أو حتى المجتمعات المسلمة في الغرب، سواء من حيث معطى الثقافة السياسية والاجتماعية أو حتى الشروط التقنية والاقتصادية، أو طبيعة النظم السياسية وأصولها، وهو ما يظهر جلياً عند الاطلاع على مقاربات مفكرين إسلاميين من أوروبا أو آسيا، كعليّ عزت بيغوفتش أو طارق رمضان، ومهاتير محمد أو حتى التجربة التركية.

ونقتصر، كذلك، على الفكر الإسلامي بشقه السنّي، ويستثنى الفكر السياسي الشيعي المعاصر، على الرغم من تشابه البنية الاجتماعية والسياسية، في الدول العربية، لأسباب رئيسة في مقدمتها أنّ منظور الخطاب الإسلامي الشيعي للإصلاح السياسي يختلف بوضوح في إشكالاته وأسئلته عن الخطاب السني.

ذلك أنّ الفكر الشيعي يمثل أقلية طائفية داخل المجتمعات العربية، معنية بسؤال تأكيد مواطنتها وحقوقها السياسية والدينية، وهي إشكالية تبتعد عن جوهر أهداف الإصلاح السياسي في الخطاب الإسلامي السني العربي التي تتحدث عن السلطة السياسية وتغييرها أو إصلاحها بصورة عامة.

يزكّي هذا الاستثناء للفكر الشيعي الاختلاف البنيوي في طبيعة النظرة إلى السلطة السياسية والتباين الواضح في المرجعيات الفقهية وتأويل مصادر التنظير الإسلامي. فالفكر الشيعي يتعامل عموماً مع تصور للسلطة السياسية يختلف عن التصور السياسي السني من حيث أصول شرعيتها ومصادرها، ويفترق فكرياً وتاريخياً عن التصورات السنية بهذا الخصوص، مما يتطلب

دراسة خاصة ترصد الفكر السياسي الشيعي والأسئلة التي يواجهها، وأدواته في قراءة الواقع، وتأويل المصادر الشرعية والفقهية.

إذاً، وبجملة واضحة ومحددة: سيعنى هذا الكتاب بالخطاب الإسلامي، العربي، السنّي، المعاصر منذ العقد السادس في القرن العشرين إلى نهاية العام ٢٠٠٨.

في إسقاط ما سبق على مسار الدراسة وفصولها، فإنّها تتكون من أربعة أقسام رئيسة، يعالج كل منها إحدى المقاربات في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، ويتضمن فصولاً لأبرز الأفكار والمقولات والتفرعات داخل كل مقاربة، مع الإشارة إلى تقسيم المقاربة الحركية إلى تلك التي تعلن قبولها باللعبة الديمقراطية في الوصول إلى السلطة، والتي تعلن رفضها لذلك.

وفي نهاية كل قسم ثمة خلاصات واستنتاجات رئيسة، فيما يضع الباحث استهلالاً في بداية كل قسم يتناول الأبعاد العامة للمقاربة وتطورها التاريخي، ويفسر الأسباب التي دعته لاختيار النماذج الواردة فيها.

القسم الأول يبدأ بالمقاربة الثقافية في الإصلاح الإسلامي، ويتناول الفصل الأول «جيل الرواد ـ محمد عبده ورشيد رضا»: «الإصلاح الديني» مدخلاً. فيما يتناول الفصل الثاني أفكار مالك بن نبي (في الشرط الحضاري للإصلاح السياسي). والفصل الثالث يقترب من رؤية جودت سعيد (الإصلاح السياسي من القاعدة إلى القمة). أما الفصل الرابع فيتناول تجربة إسلامية المعرفة (المدخل المعرفي الفكري للإصلاح السياسي). في حين يتناول الفصل الخامس تجربة الإسلاميين المستنكفين: الإسلاميون التقدميون، «الإصلاح الشبكي».

القسم الثاني يتناول المسألة السياسية في الإصلاح، من خلال عنوانين رئيسين: الأول هو غياب المقاربة الدستورية المؤسسية عن الفكر الإسلامي المعاصر. والثاني التركيز على العامل الخارجي. إذ يتناول الفصل السادس جيل الرواد في المقاربة الدستورية «خير الدين التونسي» (الإصلاحي في امتحان السلطة)، فيما يناقش الفصل السابع أسباب تراجع مقاربة الإصلاح الدستوري والمؤسسي في الفكر المعاصر. أما الفصلان الثامن والتاسع فيتناولان المقاربة التي تمنح الأولية للعامل الخارجي وتضع الإصلاح السياسي الداخلي في مرتبة ثانوية، من خلال رؤية منير شفيق (التضامن العربي ومواجهة العامل الخارجي أولاً)، وعادل حسين («التنمية المستقلة المركبة» في مواجهة التبعية).

القسم الثالث يناقش مقاربات الإسلام الحركي، التي تُغلِّب سؤال الهوية على الشواغل التجديدية. ويتناول الفصل العاشر «جيل الرواد» في جماعة الإخوان المسلمين، بين حسن البنا وسيد قطب (من الجماهيرية إلى «الاصطفائية»). أما الفصل الحادي عشر فيتناول فتحي يكن (في تحولات نظرية العمل). ويخصص الفصل الثاني عشر لمحمد قطب (القاعدة المسلمة رافعة الحكم الإسلامي). والفصل الثالث عشر يناقش المبادرات الإخوانية الإصلاحية والسؤال الديمقراطي، في حين يخصص الفصل الرابع عشر لموضوع الإصلاح السياسي في ظل الاحتلال وتجربة الحزب الإسلامي في العراق، أما الفصل الخامس عشر فيتناول مقاربة «الإسلامية الوطنية في فك الاشتباك مع الازدواجية الداخلية»، من خلال فكر المستشار طارق البشري.

القسم الرابع والأخير يتناول التجربة الحركية الإسلامية التي اعتمدت التغيير خارج قبة البرلمان وبعيداً عن قواعد «اللعبة الديمقراطية»، ويستعرض أفكار أربع تجارب لجماعات وحركات إسلامية. فيتناول الفصل السادس عشر السلفية التقليدية (التصفية والتربية طريق الإصلاح). أما الفصل السابع عشر فيتناول السلفية الجهادية (الحاكمية والسيف). فيما يخصص الفصل الثامن عشر لتجربة حزب التحرير الإسلامي (التغيير من السياسي إلى الاجتماعي). فيما يعرض الفصل التاسع عشر والأخير لتجربة جماعة العدل والإحسان المغربية (التغيير السلمي من خارج اللعبة).

ينتهي الكتاب بجملة من الخلاصات والاستنتاجات المستوحاة من الفصول السابقة، وما تتضمنه من مقاربات وأفكار وتصورات في الإصلاح السياسي الإسلامي.

بقي القول، إنّ هذا الكتاب هو في الأصل أطروحتي لرسالة الدكتوراه في فلسفة العلوم السياسية، بجامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، وقد استغرقت قرابة أربعة أعوام من العمل المتقطّع في أحيان، والمكثف في أحيان أخرى، لكنّها بلا شك تتجاوز حصيلة تلك الأعوام الأربعة إلى سنوات أطول وجهد أعمق من الكتابة والبحث والعمل المتواصل في حقل الفكر السياسي الإسلامي.

ذلك لا يغني عن الإشارة إلى أنّ القصور وضغوط الوقت واستحقاقات عديدة بمثابة محددات تحول دون وصول الأعمال إلى مراميها المطلوبة وغاياتها القصوى.

القسم الأول

المقاربة الثقافية في الإصلاح الإسلامي
(أوّليتها، مداخلها، أبعادها، ذرائعها)



استهلال

تشكل المقاربة الثقافية مدخلاً رئيساً في استراتيجيات الإصلاح السياسي وأولياته لدى روافد متعددة في الخطاب الإسلامي المعاصر.

لكن قبل الولوج في أبرز ملامح هذه المقاربة وأصحابها، تقتضي الضرورة المنهجية تحرير المقصود بالمسألة الثقافية وأبعادها ومؤشراتها، وصولاً إلى إدراك الفارق بين هذه المقاربة والمقاربات الأخرى[1].

بداية؛ تعتبر كلمة الثقافة بحسب ريموند وليامز من بين كلمتين أو ثلاث هي الأعقد في اللغة الإنكليزية. ويرجع ذلك جزئياً إلى تطورها في التاريخ الشائك في عدة لغات أوروبية لكن السبب الرئيس هو أنها أصبحت تستعمل لمفاهيم هامة في مجالات عديدة وفي نظم تفكير مختلفة، بل حتى متضاربة[2].

لذلك هنالك تباين وتعدد في تعريف مفهوم الثقافة ذاته، إذ يُحصي بعض الباحثين له أكثر من (١٦٤) تعريفاً. في حين أنّ الجذر اللغوي لمفهوم الثقافة (أي ثقف) يشير (وفق معجم **لسان العرب**) إلى « الفعل حذق وفهم وضبط ما يحويه وقام به أو ظفر به»، وعلى هذا يمكن القول إنّ المثقف هو

---

(١) قارن ذلك بـ: Heather Deegan, «Culture and Development,» in: Shireen T. Hunter and Huma Malik, eds., *Modernization Democracy, and Islam*, foreword by Ahmedou Ould-Abdallah (Westport, Conn.: Praeger Publishers in cooperation with the Center for Strategic and International Studies, 2005), pp. 22-33.

(٢) ريموند وليامز، **الكلمات المفاتيح: معجم ثقافي ومجتمعي**، ترجمة نعيمان عثمان؛ تقديم طلال أسد ([القاهرة]: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥)، ص ١١٦. وفي هذا السياق يقوم إدوارد سعيد بربط الثقافة بالهيمنة الضرورية للإمبريالية لأن القدرة على التأثير في فكر المستعمَر هي إلى حد بعيد العملية الأكثر إسناداً وتفعيلاً للقوة الإمبريالية في المناطق المستعمَرة. انظر: إدوارد سعيد، **الثقافة والإمبريالية**، ترجمة كمال أبو ديب، ط ٢ (بيروت: دار الآداب، ١٩٩٨)، ص ٥٨.

الفطن والذكي الثابت المعرفة بما يحتاج إليه، وتعني الثقافة كذلك «التهذيب والتشذيب وتقويم بعد اعوجاج»[٣].

ويحاول نصر عارف الاستناد إلى الجذور اللغوية العربية لاشتقاق وتأصيل أبعاد ومدلولات مفهوم الثقافة، وإن كان يسجِّل أنّ السياق التداولي للمفهوم في المجال العربي حديث نسبياً (مع بدايات القرن العشرين) وأكثر تأثراً بكلمة Culture ودلالاتها في المجال التداولي الغربي[٤].

في السياق، يتفق مالك بن نبي مع نصر عارف في حداثة المفهوم في تداوله عربياً، ويشير إلى افتقاره في التراث الإسلامي، باستثناءات قليلة.

ويعرّف وجيه كوثراني المثقَف (استناداً إلى الجذر اللغوي) بأنه «الإنسان المستخدم ـ مهنياً ـ لذهنه في إنتاج المعرفة»، وهو مرادف للكلمة الأجنبية Intellectual[٥].

بينما يرى الجابري أنّ محور الثقافة هو الأفكار[٦]. وهو ما لا يوافق عليه مالك بن نبي إذ يرى أنّ حصر الثقافة بالأفكار يختزل المفهوم ولا يشمل جميع أبعاده، بينما يطرح بن نبي أن يضم مفهوم الثقافة بالإضافة إلى الأفكار «أسلوب الحياة في مجتمع معين»، ليتضمن «السلوك الاجتماعي الذي يطبع تصرفات الأفراد في ذلك المجتمع». ويذهب بن نبي أيضاً إلى أنّ

---

(٣) نصر محمد عارف، **الحضارة ـ الثقافة ـ المدنية: «دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم»**، سلسلة المفاهيم والمصطلحات؛ ١، ط ٢ (هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٤)، ص ٢٢. يذكر أن هذا الرقم جاء في كتاب للباحثين كوبير وكلوكهون صدر عام ١٩٥٢، أي منذ ما يزيد على نصف قرن.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣١ ـ ٣٢.

(٥) انظر: وجيه كوثراني، «عندما تكون الثقافة عامل تغيير للنهوض أو عامل جمود للانهيار،» **التسامح** (مسقط)، العدد ١١ (صيف ٢٠٠٥)، ص ٣١، لكن كوثراني نفسه يعرّف الثقافة استناداً إلى مجالها التداولي الواسع بأنّها «جميع السمات الروحية والمادية والفكرية والعاطفية التي تميز مجتمعاً بعينه أو فئة اجتماعية بعينها، وهي تشمل الفنون والآداب وطرائق الحياة، كما تشمل الحقوق الأساسية للإنسان ونظم القيم والمعتقدات».

(٦) انظر: محمد عابد الجابري، **المسألة الثقافية**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٥. قضايا الفكر العربي؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، ص ١٩. إذ يقول «المسألة الثقافية في الوطن العربي هي في مظهرها الأول والمباشر «مسألة» المادة المعرفية المستهلكة وطريقة استهلاكها وإعادة إنتاجها. إنها مسألة الفكر: الفكر كمحتوى والفكر كأداة»، ويصل الجابري إلى القول: «..إنها إذا مسألة الفكر كمحتوى والفكر كأداة».

الثقافة هي بمثابة «جوّ يمتص الفرد تلقائياً عناصره، من ألوان وأصوات وحركات وروائح وأفكار»[٧].

بالاستناد إلى تعدد دلالات المفهوم وتداول العديد من المعاني والمؤشرات، على صعيد الخبرة الغربية والإسلامية، يمكن اعتماد عدة مؤشرات تمثل محتواه ودلالته، بحسب هذا الكتاب:

ـ الدين بما يتضمنه من عقائد وإدراكات وتصورات يحملها الإنسان وتحملها الجماعة عن الذات والغيب والكون والحياة والعالم والآخر[٨].

ـ العقائد والقيم الاجتماعية التي تحمل تصور الإنسان للكثير من القضايا وتطبع سلوكه الاجتماعي والسياسي وتحدد حركة المجتمع[٩].

ـ الأفكار والمعارف الإنسانية والاجتماعية وآليات إنتاجها، بالإضافة إلى الفنون والآداب والأخلاق.

أولاً: ملامح تطور المسألة الثقافية

أخذت «المسألة الثقافية» في الخطاب العربي المعاصر بعامة، والإسلامي بخاصة، سياقات تاريخية ومداخل منهجية متعددة، وتناولت قضايا رئيسة[١٠].

ولعلّ أبرز القضايا التي حظيت بنصيب كبير من الاهتمام في الأدبيات العربية هي إشكالية الهوية والحداثة أو الأصالة والمعاصرة، أو العلاقة بين المسلم وثقافة العصر الذي يعيش فيه واستحقاقاته[١١]. وهنالك كثير من القضايا التي تدور في فلك المسألة الثقافية، كالحديث عن التجديد الإسلامي

---

(٧) انظر: مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ترجمة عبد الصبور شاهين، سلسلة مشكلات الحضارة، ط ٤ (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٤)، ص ١٣ و٩٠. وأعيدت طباعته في ط ٥ عام ٢٠٠٠.

(٨) قارن ذلك بـ: كوثراني، «عندما تكون الثقافة عامل تغيير للنهوض أو عامل جمود للانهيار،» ص ٢٦.

(٩) قارن ذلك بـ: أحمد برقاوي، «الثقافة العربية المعاصرة (الهوية والاختلاف)،» في: رضوان السيد وأحمد برقاوي، **المسألة الثقافية في العالم الاسلامي: حوارات لقرن جديد**، إعداد وتحرير عبد الواحد علواني، سلسلة حوارات لقرن جديد، ط ٣ (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠١)، ص ٢٧ ـ ٣٠.

(١٠) قارن ذلك بـ: زكي الميلاد، **الإسلام والإصلاح الثقافي** (القطيف، السعودية: أطياف للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧)، ص٧١ ـ ٨٤.

(١١) انظر: برقاوي، المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٢٢.

والإصلاح الديني والتمزق الفكري والاجتماعي في المجتمعات العربية بين ثقافتين محلية ووافدة، وسؤال التقدم والتخلف وارتباطه بالثقافة الاجتماعية، والتنمية واستحقاقاتها الثقافية، وقضايا الغزو الثقافي والتغريب.. الخ[١٢].

في السياقات التاريخية؛ فإنّ ألبرت حوراني يسجل ـ ضمنياً ـ بداية محاولات الإصلاح الفكري التي تعكس الاشتباك الثقافي مع الغرب بالإفادة من الخبرة الغربية الحديثة مع حملة نابليون بونابرت على مصر ١٧٩٨[١٣].

بعد ذلك تطورت المناظرة الفكرية عن الإصلاح وعلاقته بالمسألة الثقافية؛ إذ طرحت قضية النهضة والإصلاح والتقدم والمدنية في البدايات، ومثّل سؤال شكيب أرسلان[١٤] **لماذا تأخر المسلمون وتقدّم غيرهم؟** أحد أبرز المناظرات الفكرية العربية والإسلامية[١٥].

لكن مع انهيار الخلافة الإسلامية وظهور المقاربة العلمانية بصورة أكثر وضوحاً، بدأت المناظرات تدور حول الإسلام وشموله وصلاحيته للمكان والزمان. في حين أخذ سؤال الهوية يحتل مساحة واسعة بعد الحرب العالمية

---

(١٢) انظر: رضوان السيد، «المسألة الثقافية في العالم الإسلامي،» في: السيد وبرقاوي، **المسألة الثقافية في العالم الاسلامي: حوارات لقرن جديد**، ص ٨٥ ـ ٩٣. قارن ذلك بـ: بن نبي، **مشكلة الثقافة**، فقرات متعددة من الكتاب، حيث يربط الثقافة بسؤال التخلف والنهضة والصراع الفكري والأذواق الجمالية والتوجيه الأخلاقي.

(١٣) انظر: ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار نوفل، ١٩٩٧). إذ يمكن ملاحظة اعتبار الحملة النابليونية بداية الاشتباك المعرفي والفكري الحديث مع الغرب من خلال عنوان الكتاب نفسه الذي يؤرخ لإرهاصات عصر النهضة العربي وجذوره بتاريخ حملة نابليون ١٧٨٩. قارن ذلك بـ: السيد، المصدر نفسه، ص ٩٣.

(١٤) شكيب أرسلان (١٨٦٩ ـ ١٩٤٦م)، ولد في الشويفات بلبنان، وفيها نشأ. دخل مدرسة (الحكمة)، بيروت، ومنها انتقل إلى المدرسة (السلطانية). حضر دروس مجلة الأحكام العدلية على الشيخ محمد عبده في مجالسه الخاصة، تولى من الأعمال الحكومية مديرية الشويفات وقائم مقام الشوف. انتخب مبعوثاً عن (حوران)، في (مجلس المبعوثان) العثماني، وبقي فيه حتى نهاية الحرب العالمية الأولى.

انتخب عضواً في المجمع العلمي العربي بدمشق، وكانت له رحلات كثيرة وأسفار: فقد ذهب إلى مصر والقسطنطينية حيث تعرف شخصياً إلى جمال الدين الأفغاني، وقصد طرابلس للجهاد حين احتلتها إيطاليا، وزار اليمن والمغرب الأقصى، كما زار بلداناً أوروبية كثيرة، وأقام مدة طويلة في سويسرا مدافعاً عن القضايا العربية. وأبرز أعماله الأدبية: **الحلل السندسية في الرحلة الأندلسية** (٨ أجزاء)، **ولماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟**

(١٥) انظر: السيد، المصدر نفسه، ص ٩٥ ـ ١١٩.

الثانية وصعود الصراع الأيديولوجي العالمي، وانعكاساته المحلية ما أدى إلى بروز «الإسلام الحركي» منذ عقد الثلاثينيات بصورة متصاعدة[١٦].

ومع عقد التسعينيات وانهيار الاتحاد السوفياتي وبروز مقاربة صدام الحضارات ونهاية التاريخ عادت التساؤلات الإسلامية لتتشكل حول النهوض والإصلاح ورؤية العالم والعلاقة مع الآخر، مما ردّ الاعتبار إلى المسألة الثقافية لتأخذ مساحة واسعة مع الحديث المتزايد عن الصحوة الدينية، والصدام بين الأديان والفجوة المعرفية بين العالم العربي والغرب، التي كشفت عنها تقارير التنمية الإنسانية العربية الصادرة عن الأمم المتحدة[١٧].

طُرحت مسألة الإصلاح الثقافي في العالم العربي، أيضاً، من خلال رؤى أمريكية بعد الحادي عشر من أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، إذ تشكل اقتناع لدى سياسيين وباحثين أمريكيين أنّ ما أسموه «الإرهاب الإسلامي» أو الحركات المتطرفة، وفي مقدمتها «شبكة القاعدة»، هي نتاج تربة خصبة داخل العالم العربي والإسلامي، من الاستبداد السياسي والفشل التنموي والأزمة الثقافية، وقد ولّد هذا الاقتناع فكرة المبادرات الغربية والدعوة إلى الإصلاح العام في العالم العربي بأبعاده السياسية والاقتصادية والثقافية[١٨].

في الإصلاح الثقافي؛ فإنّ المبادرات والكتابات الأمريكية توجّهت إلى مسألة الإصلاح الديني وإصلاح المناهج التربوية، تحديداً المفاهيم الدينية والقيم الاجتماعية، وبخاصة في الدول التي يزدهر فيها التعليم الديني كاليمن وباكستان والسعودية[١٩].

---

(١٦) انظر: المصدر نفسه، ص ١١٩ ـ ١٣٧.

(١٧) انظر: رضوان السيد، «مشاهد التغيير ومناهجه في الفكر العربي الحديث والمعاصر،» **التسامح**، العدد ١١ (صيف ٢٠٠٥)، ص ٢١ ـ ٢٤. قارن ذلك بـ: عبد الرحمن الحاج، «بنية الخطاب الإسلامي الجديد: من الإصلاحية إلى ما بعد الهوية وتحولات ١١ أيلول،» في: عبد الرحمن الحاج [وآخرون]، **الإسلام في عالم متغير: سياسات الإصلاح الإسلامي بعد ١١ أيلول** (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٥)، ص ٥٩ ـ ٩٠.

(١٨) حول هذه الرؤى والطرح ومضمونه الفكري والسياسي، انظر: محمد سليمان أبو رمان، «من الاحتواء إلى تغيير الأنظمة: السياسة الأمريكية في الشرق الأوسط بعد ١١ أيلول،» **المنار الجديد** (كانون الثاني/يناير ٢٠٠٤)، ص ٥٠ ـ ٥٩.

(١٩) قارن ذلك بـ: معتز الخطيب، «تجديد الخطاب الديني بعد ١١ أيلول: جدل الديني والسياسي،» في: الحاج [وآخرون]، المصدر نفسه، ص ١٢ ـ ٥٨.

ثانياً: «الأولية الثقافية» في الإصلاح السياسي

ما نعنى به هنا هو تحديداً المقاربات التي تمنح الأولية والأهمية للسؤال الثقافي في عملية الإصلاح السياسي، وترى أنّ الطريق الرئيسة والاستراتيجية التي تحقق الإصلاح السياسي هي الإصلاحات الثقافية، سواء كانت دينية أم فكرية أم ثقافية ـ حضارية أم معرفية.

يحدد الباحث السعودي زكي الميلاد المقولات الرئيسة التي تقوم عليها المقاربة الثقافية في الإصلاح السياسي الإسلامي وتتمثل في[٢٠]:

١ ـ أنّ المشكلة والأزمة هي في المجتمع وليست في السلطة، وأنّ أولية إصلاح المجتمع ثقافياً تتقدم على أولية العمل السياسي. أو أنّ الممكن والهامش المتاح هو إصلاح المجتمع وليس إصلاح السلطة، وهذا بخلاف المقاربة السياسية في الإصلاح.

٢ ـ أنّ الإصلاح الثقافي هو الإصلاح العميق، في حين أنّ الإصلاح السياسي ليس عميقاً، ولا يتصل بالبنى النفسية والتكوينات الذهنية عند الناس.

٣ ـ أنّ الإصلاح الثقافي يكون، دائماً، متطلعاً إلى ما هو بعيد وعميق، وما هو باطن، وليس ما هو قريب وسطحي وظاهر.

٤ ـ أن مشاركة الأمة في الإصلاح السياسي تتطلب إصلاح الأمة ثقافياً، بإزالة ذهنية التواكل والتقاعس والجمود، ومنحها الثقة والوعي وقوة الإرادة.

٥ ـ يستند أصحاب المنطق الثقافي إلى آية التغيير في قوله تعالى **﴿إنّ الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم﴾**[٢١].

وعلى الرغم من التوافق بين فروع المدرسة الثقافية غالباً على المقولات العامة، فإنّ هنالك تعدداً في المداخل المنهجية في التعامل مع المسألة الثقافية في الإصلاح السياسي الإسلامي، إذ شهدت مراحل تاريخية متباينة ومتعددة.

فقد أخذت المسألة الثقافية طرحاً جديداً مع الأستاذ الإمام محمد عبده

---

(٢٠) انظر: زكي الميلاد، «المسألة الثقافية في الخطاب الإسلامي،» أجرى الحوار محمد أبو رمان، **الغد**، ٢٧/ ٥/ ٢٠٠٦، <http://www.almilad.org/page/hiwarat_text.php?nid=31>.

(٢١) **القرآن الكريم**، «سورة الرعد،» الآية ١١.

(ت ١٩٠٥) الذي جعل الإصلاح الديني مرتكَزاً للإصلاح العام، ومن ضمنه الإصلاح السياسي، مفضِّلاً البعد عن الخوض في العمل السياسي[٢٢].

توافق مع محمد عبده عدد من العلماء والمفكرين الإسلاميين، في مقدمتهم تلميذه رشيد رضا، ثم ابن باديس (وتجربة العلماء المسلمين في الجزائر)، وعلّال الفاسي ومحمد الطاهر بن عاشور وإن كانت «المقاربات المغاربية» عموماً عملت على استعادة «المدرسة المقاصدية» في الإصلاح الديني، وتمحورت في الجانب الوطني في الإصلاح، ما أدى ببعض الباحثين إلى اطلاق اسم «السلفية الوطنية» على هذه المقاربات.

يسجل بعض الباحثين مرحلة من القطيعة التي أحدثتها الحركات الإسلامية في ما بعد (منذ مرحلة الثلاثينيات وتحديداً بعد الحرب العالمية الثانية وأثناء الحرب الباردة) مع الخطاب الإصلاحي الأول، حيث ركزت الحركات الإحيائية الإسلامية على خطاب الهوية والمواجهة السياسية مع الحكومات القطرية المتشكلة حديثاً ويحمل العديد منها أيديولوجيات علمانية. ومع ذلك ثمة استثناءات في تلك الحقبة أبرزها مقاربة مالك بن نبي التي ركزت على الشرط الحضاري للإصلاح، وعلى أهمية تأهيل المجتمعات العربية فكرياً وثقافياً للدخول في الدورة التاريخية الحضارية من جديد[٢٣].

ثم جاءت مقاربة جودت سعيد امتداداً لمالك بن نبي، وفي البناء عليه، وإن كان سعيد قد ركّز أكثر على أهمية «التغيير السلمي» والابتعاد عن العمل المسلّح والسري، في سبيل بناء ثقافة مدنية سلمية إسلامية إيجابية تفتح الطريق أمام المجتمعات للوصول إلى الديمقراطية والإصلاح السياسي.

مع بداية الثمانينيات بدأت تبرز مقاربات أخرى في المسألة الثقافية، تزامنت مع ازدهار الحركات السياسية الإسلامية، وتشكّل ما يعرف بـ «الصحوة الإسلامية». في هذه الفترة وُلدت مدرسة «إسلامية المعرفة» التي حملها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، متبنياً مقولة وجود قصور فكري ومعرفي لدى الحركات الإسلامية المعاصرة، ومركّزاً على أهمية الأزمة الفكرية

---

(٢٢) الميلاد، المصدر نفسه.

(٢٣) المصدر نفسه، قارن ذلك بـ: السيد: «المسألة الثقافية في العالم الإسلامي،» ص ١٢٤ - ١٣٦، و«مشاهد التغيير ومناهجه في الفكر العربي الحديث والمعاصر،» ص ٢١.

وخطورتها وضرورة منحها الأولية، من خلال مواجهة الخلل في الجانب المعرفي في الخطاب الإسلامي المعاصر[٢٤].

وتزامنت مدرسة المعهد العالمي مع تجربة مجلة «المسلم المعاصر»، التي بدأت تطرح مقاربات فكرية وثقافية تلتقي مع مدرسة المعهد وتطرح تساؤلات جديدة في مشروع الإصلاح الإسلامي.

على ضفاف الحركات الإسلامية أيضاً برزت رؤى وتوجهات جديدة خرجت من رحم هذه الحركات وانفصلت عن رؤيتها للإصلاح السياسي، ومن ذلك تجربة «الإسلاميين التقدميين» في تونس التي منحت الأهمية للمسألة الثقافية في الإصلاح السياسي، ودعت إلى ضرورة التركيز على الجهود التنويرية والفكرية، وكذلك برزت رؤى تتجاوز مقاربة «الإسلام الحركي»، يحملها بعض الإسلاميين الذين يبحثون خارج الحركات الإسلامية عن مقاربات أخرى ويمنحون الأولية للمسألة الثقافية.

في هذا القسم؛ سيحاول الباحث تحليل أبرز المقاربات في المسألة الثقافية في الإصلاح السياسي، من خلال نماذج تشكل مداخل منهجية مختلفة، وبصورة خاصة:

الفصل الأول : جيل الرواد: مقاربة محمد عبده ورشيد رضا: الإصلاح الديني مدخلاً.

الفصل الثاني : مقاربة مالك بن نبي: الشرط الحضاري للإصلاح السياسي.

الفصل الثالث : مقاربة جودت سعيد: الإصلاح السياسي من القاعدة إلى القمة.

الفصل الرابع : مقاربة إسلامية المعرفة: المدخل المعرفي ـ الفكري للإصلاح السياسي.

الفصل الخامس : مقاربة «ما بعد الإسلام الحركي»: الإسلاميون التقدميون، «الإصلاح الشبكي».

---

(٢٤) الميلاد، المصدر نفسه، وقارن ذلك بـ: السيد، «مشاهد التغيير ومناهجه في الفكر العربي الحديث والمعاصر،» ص٢٢ ـ ٢٣.

الفصل الأول

جيل الرواد
محمد عبده ورشيد رضا: «الإصلاح الديني» مَدْخلاً

تمثل طروحات الإمام محمد عبده وتلميذه رشيد رضا وجهودهما مقاربةً فكرية في سياسات الإصلاح الإسلامي الحديث.

وتبرز معالم هذه المقاربة في أوّلية الإصلاح الديني وأهميته، وباعتماد استراتيجية التربية والتعليم وسيلة للإصلاح العام، ومن ضمنه السياسي، والبعد عن ممارسة العمل السياسي المباشر، واتخاذ موقف سلبي منه.

في المقابل، يعوّل هذا الطرح على العمل الاجتماعي والتنموي، ثم الاعتماد على تأثير هذه الإصلاحات التعليمية والاجتماعية والاقتصادية في تحريك الطبقة الوسطى والدنيا لتواجه السلطة وطبقة الأغنياء وتنتزع الإصلاح السياسي المطلوب.

لعلّ أبرز الإشكاليات التي تثار حول هذه المقاربة تتعلّق بالمهادنة سواء مع السلطة السياسية القائمة أو مع الاحتلال الخارجي. فمحمد عبده ـ على سبيل المثال ـ كان على علاقة جيّدة مع الاستعمار الإنكليزي، بل ويتكئ على هذه العلاقة في مواجهة الخديوي اسماعيل، لتمرير مشروعه في «الإصلاح الديني».

يرى خصوم هذه المدرسة أنّ مهادنة الاحتلال والتخلي عن واجب «مقاومة الاستعمار» أو ممارسة العمل السياسي المباشر بمثابة تولٍّ عن مسؤولية

تاريخية ودينية. ولعلّ هذه الدعوى تدفع إلى التساؤل عن الأسباب التي تقف وراء تبني عبده ورشيد رضا خيار الإصلاح الديني والتربية والسرّ وراء الهدنة مع الاستعمار (الاحتلال) فيما إذا كانت تكمن وراء ذلك «مصالح شخصية» أو «جهوية» أم «براغماتية سياسية» أم قراءة مختلفة للأزمة وشروطها وسبل الخروج منها، كأن تُعطى الأوّلية لأسباب وعوامل أخرى غير الاحتلال والاستعمار؟..

في الإجابة عن التساؤل السابق تقتضي الضرورة العودة إلى الظروف التاريخية التي جاءت فيها هذه المدرسة والشروط والإكراهات الواقعية التي تحركت خلالها وفرضت ظلالها على روّادها، وتحديداً الإمام محمد عبده. ربما تتمثل أبرز سمات هذه المرحلة بعنوان رئيس وآخر فرعي، أمّا الرئيس فهو «مرحلة انتقالية تاريخية» وأمّا الفرعي فهو «الصدمة الحضارية».

فقد جاء محمد عبده[١]، ثم تلميذه محمد رشيد رضا[٢] في مرحلة ضعف وتفكك الدولة العثمانية التي حكمت المسلمين أربعة قرون من الزمن،

---

(١) محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥م)، ولد في قرية محلة نصر حيث تعلم القراءة والكتابة، ثم التحق بالمسجد الأحمدي في طنطا لتعلم القرآن على يد الشيخ درويش خضر، انتقل بعد ذلك إلى القاهرة ليلتحق بالأزهر في عام ١٢٨٢هـ، لمدة اثني عشر عاماً حصل بعدها على شهادة العالمية. وعين بعد ذلك مدرساً في دار العلوم وراح يكتب في **الأهرام**، ثم تولى تحرير **الوقائع المصرية**. وفي عام ١٨٨٢م، اندلعت ثورة عرابي فشارك فيها فسجن ثلاثة أشهر ثم نفي ثلاث سنوات قضى منها سنة في بيروت، انتقل بعدها إلى باريس بدعوة من جمال الدين الأفغاني فأصدر معه مجلة **العروة الوثقى**، عاد إلى بيروت ثانية ليدرس في جوامعها ويكتب في مجلة **ثمرات الفنون**.

وفي عام ١٨٨٨م عاد إلى مصر من المنفى بوساطة صديقه رياض باشا الذي تولى الوزارة في عهد الخديوي توفيق، فانصرف إلى قضايا التجديد الديني والإصلاح. وعني بصورة خاصة بإصلاح المؤسسات الدينية، كالأزهر والأوقاف والمحاكم الشرعية، وقد اختير عضواً في مجلس شورى القوانين ومجلس الأوقاف والجمعية الخيرية الإسلامية. وفي عام ١٨٩٩م، اختير لمنصب الإفتاء في مصر، وتوفي في عام ١٣٢٣هـ/ ١٩٠٥م. من أشهر أعماله الأدبية: **رسالة التوحيد**، **الإسلام والرد على منتقديه**، و**الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية**، وتفسير (لبعض آيات القرآن)، ومقالات وفتاوي كثيرة.

(٢) محمد رشيد رضا (١٨٦٥م ـ ١٩٣٥م)، ولد في قرية القلمون من أعمال طرابلس الشام، وفي كُتّابها تعلم القرآن والخط وقواعد الحساب، ثم أدخل المدرسة الرشدية التي كان التدريس فيها باللغة التركية، وبعدها دخل المدرسة الوطنية الإسلامية حيث درس العلوم العربية والشرعية والمنطق والرياضيات والفلسفة الطبيعية. وتخرج فيها على الشيخ حسين الجسر والشيخ محمود نشابة، وفي هذه المرحلة اطلع سراً على أعداد مجلة **العروة الوثقى**، فكان لذلك تأثير كبير حاسم عليه، فرحل إلى مصر في عام ١٣١٥هـ، ليلتقي بالشيخ محمد عبده ويصاحبه ويشتغل في العمل الإصلاحي، وفي مصر أنشأ مجلة **المنار**، التي أخذت على عاتقها أمر الإصلاح الديني والاجتماعي =

ومع بدايات الاستعمار الغربي للمنطقة. وكان الخطاب الإسلامي بصورة عامة متردداً بين اتجاهات متعددة؛ الدعوة والمطالبة بإصلاحات سياسية بنيوية في الدولة العثمانية، والدعوة إلى مواجهة الاستعمار والاحتلال الغربي، والقيام بإصلاحات دينية وثقافية واجتماعية.

كان المسار الإصلاحي الذي انتهجه محمد عبده في بداياته أقرب إلى المطالبة بالإصلاح الديني والتعليم والنهضة بعيداً عن الانشغال بالسياسة، ثم عاد مع الثورة العرابية إلى المشاركة السياسية الفاعلة، ما أدى إلى سجنه ونفيه وخروجه إلى لبنان، ثم ذهب إلى فرنسا، حيث التحق بأستاذه جمال الدين الأفغاني(٣) وأصدرا مجلة **العروة الوثقى**، إلى أن عاد عبده إلى القاهرة

= والعلمي، فكان لهذه المجلة رواج واسع في العالم الإسلامي، وقد استمر صدورها حتى وفاة مؤسسها في عام ١٩٣٥م. ومن نشاطات محمد رشيد البارزة تأسيسه في مصر لمدرسة الدعوة والإرشاد وقصده لسورية في أيام الملك فيصل بن الحسين واختياره رئيساً للمجلس الوطني فيها، ورحلاته المختلفة في العالم الإسلامي. وقد توفي محمد رشيد رضا في القاهرة، ودفن فيها.

ومن مؤلفاته: **تفسير المنار**، **وتاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، **ونداء للجنس اللطيف** (حقوق النساء في الإسلام)، **والوحي المحمدي**، **والوحدة الإسلامية**، **والخلافة أو الإمامة العظمى**، **ويسر الإسلام**، **والوهابيون والحجاز**، ومقالاته كثيرة في مجلة **المنار**.

(٣) جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨ ـ ١٨٩٧م)، ولد في قرية أسعد آباد الأفغانية، تلقى تعليمه في مدينة كابل حيث تعلم اللغة العربية والعلوم الدينية والعقلية، انتقل إلى الهند وحج إلى مكة. ثم عاد إلى أفغانستان ليرأس الوزارة في ظل الأمير محمد أعظم، إلا أنه عزل إثر انقلاب دبر ضد هذا الأمير، فذهب إلى الهند ومنها إلى مصر في عام ١٨٧٠م.

وفي مصر اتصل بأساتذة الأزهر وطلبته، وانتقل بعد ذلك إلى الآستانة بدعوة من السلطان عبد العزيز الذي عينه عضواً في مجلس المعارف، لكنه لم يلبث أن اتجه إلى مصر فاستقبله الخديوي إسماعيل وتوطدت علاقته بالشيخ محمد عبده. لكن توفيق باشا الذي تولى الخديوية بعد إسماعيل نفاه في عام ١٨٧٩م، فغادرها إلى الهند ليقيم فيها ثلاث سنوات ليذهب بعدها إلى باريس فيلحق به إليها محمد عبده الذي كان آنذاك منفياً في بيروت إثر ثورة عرابي، ويؤسس الاثنان «جمعية العروة الوثقى».

وفي عام ١٨٨٦م يتوجه جمال الدين إلى إيران بدعوة من الشاه ناصر الدين الذي يوليه الوزارة الحربية، لكنه ما يلبث أن يغادر إيران لخلافات في الرأي، فيتجول في روسيا وفرنسا ويرجع من جديد إلى إيران فينفيه الشاه إلى العراق. ومن العراق يذهب إلى إنكلترا حيث يصدر مجلة **ضياء الخافقين**، بالعربية والإنكليزية، ويتصل بالفيلسوف سبنسر وبمهدي السودان عن طريق بعض الطلبة السودانيين فيحاول التوسط بينه وبين بريطانيا، ثم يستدعيه السلطان عبد الحميد الثاني في عام (١٨٢٩م)، إلى الآستانة فيقيم في دار الخلافة حتى وفاته في عام ١٨٩٧. كان الأفغاني رجل فعل أكثر بكثير مما كان رجل نظر وكتابة، ولم يترك إلا كتابات قليلة أبرزها: رسالة في الرد على الدهريين، مقالات **العروة الوثقى**، بالاشتراك مع محمد عبده، و«ضياء الخافقين»، وأحاديث جمعها المخزومي في **خاطرات**.

بشرط عدم ممارسة النشاط السياسي، فحدث الاختلاف بينه وبين الأفغاني الذي يؤمن بالطريق الثورية والجماهيرية.

بعيداً عن هذه التنقلات في مسار الرجل، فإنّ المتتبع لأفكاره ومواقفه قبل الثورة العرابية وبعد عودته إلى مصر يلحظ درجة إيمانه العالية بأهمية التربية والتعليم والإصلاح الثقافي مقابل تقليله من شأن العمل السياسي. إلّا أنّه يبدو قد أُخذ ببريق الثورة العرابية في أيامها الأولى فكتب مقالات مغايرة في دلالاتها ومنطقها للمنهج الفكري العام الذي يتبنّاه[٤].

أما محمد رشيد رضا فقد مرّ بتجربة معاكسة لأستاذه؛ عندما اتخذ نشاطه الفكري والإصلاحي في البداية طريق محمد عبده، بخاصة خلال حياة الأخير (إلى عام ١٩٠٥). وكان رشيد رضا مرافقه يدوِّن ما يلقيه محمد عبده في المسجد من تفسير للقرآن الكريم «تفسير المنار»، ويوظّف مجلته **المنار** لخدمة مشروع أستاذه (الإصلاح والتربية). إلّا أنّ الظروف التاريخية والسياسية اختلفت كثيراً بعد وفاة محمد عبده، حيث برز الكماليون في تركيا ثم وقعت الثورة العربية الكبرى، والحرب العالمية الأولى، وبرز التيار العلماني بصورة سافرة خلال تلك المرحلة، وظهرت كتب تنفي وجود نظام سياسي إسلامي (مثل كتاب علي عبد الرازق[٥] **الإسلام وأصول الحكم**).

---

(٤) انظر: محمد عبده، **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**، تحقيق وتقديم محمد عمارة، ٥ ج، ط ٢ (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٦)، ج ١، ص ٢٣ ـ ١٠١.

(٥) علي عبد الرازق (١٨٨٨ ـ ١٩٦٦م)، ولد في قرية من قرى مصر الوسطى، ولما بلغ العاشرة دخل إلى الأزهر حيث اتصل بالشيخ محمد عبده وحضر بعض دروسه. وفي عام ١٩١٠م، دخل الجامعة المصرية لمدة عامين وحضر دروس نلينو في تاريخ الأدب العربي وسانتيلانا في تاريخ الفلسفة. وفي عام ١٩١١م، حصل على العالمية من الأزهر وحاضر فيه، وفي عام ١٩١٢م سافر إلى إنكلترا لدراسة الاقتصاد والعلوم السياسية في أكسفورد لكنه ما لبث أن عاد إلى مصر بسبب نشوب الحرب، وحين عاد إلى مصر عيّن في عام ١٩١٥م قاضياً في المحاكم الشرعية في الإسكندرية والأقاليم. وأثناء إقامته في الإسكندرية كان يلقي دروساً في الأدب العربي وتاريخ الإسلام في المعهد الإسكندري الملحق بالجامع الأزهر، ويواصل في الوقت نفسه دراساته في القضاء في الإسلام. وقد نشر نتائج هذه الدراسات في عام ١٩٢٥م، في كتاب أسماه: **الإسلام وأصول الحكم**، شكك فيه بوجوب نظام الخلافة، فثارت في وجهه اعتراضات شديدة وهوجم هجوماً عنيفاً. وفي ١٢ آب/ أغسطس ١٩٢٥م، اجتمعت هيئة كبار العلماء برئاسة شيخ الأزهر وحضور (٢٤) من أعضاء هيئة كبار العلماء للنظر في التهم الموجهة ضد الكتاب وصاحبه فأصدرت حكماً إجماعياً يقضي بمخالفة ما جاء في الكتاب للإسلام، وبأن مؤلفه سلك مسلكاً «لا يصدر عن مسلم فضلاً عن عالِم»، وقررت الهيئة عزل علي عبد الرازق من زمرة العلماء ومن وظيفة القضاء، وقد عاش علي عبد الرازق بعد ذلك، وحتى في حياته، عيشة منزوية، ولم يؤد في الحياة العامة الدور الذي قدر لشقيقه مصطفى عبد الرازق أن يؤديه.

جميع هذه المتغيرات أدت دوراً كبيراً في تغيير وجهة عمل رشيد رضا واهتماماته، بل وانخراطه في العمل السياسي مباشرة، ووصل إلى درجة التنكر لمنهجه الرئيس (اي الابتعاد عن العمل السياسي بدعوى أنه وشيخه محمد عبده كانا يمارسان العمل السياسي سرّاً!)[٦].

أولاً: «إنّما ينهض بالشرق مستبدٌ عادل»

إذاً؛ تمثل الظروف التاريخية والسياسية التي جاءت في سياقها مقاربة عبده ورشيد رضا عاملاً رئيساً في تفسير رؤيتهما للإصلاح الإسلامي؛ فقد كانت شمس الدولة العثمانية تؤذن بالغياب والاستعمار يطرق الأبواب، في سياق مفارقة كبيرة بين ما آلت إليه حال الحضارة العربية الإسلامية (الدولة التركية) من استبداد سياسي وأمراض اجتماعية وتراجع على جميع المستويات العلمية والصناعية، وإغراق المجتمعات العربية والمسلمة في حالة من «الأمية الثقافية» في مقابل تقدّم علمي وثقافي وصناعي مبهر في الغرب.

تلك اللحظة التاريخية، بما تتضمنه من فارق حضاري شاسع، دفعت بالرجلين، وهما من خلفية علمية ودينية، وليست حزبية سياسية بدرجة أولى، إلى التساؤل عن سرّ «الانحطاط الإسلامي» و«التقدّم الغربي»، ووصلا إلى نتيجة رئيسة مفادها أنّ الأوضاع السياسية وإن وصلت إلى مرحلة متردية من الاستبداد والفساد إلّا أنّ الإصلاح يأتي من خلال عملية تأهيل الأمة والمجتمعات، قبل الحديث عن حكومة دستورية وعن الشورى أو حتى عن خروج الاستعمار.

فالمشكلة الحقيقية هي في المجتمعات التي ضعفت وابتليت بالأمراض الاجتماعية، فأصبحت محلاً للاستبداد والاستعمار.

يلخّص الفكرة السابقة الإمام محمد عبده في جواب أرسله إلى المجلة

---

(٦) انظر: محمد أبو رمان، **السلطة السياسية في الفكر الإسلامي: محمد رشيد رضا نموذجاً** (عمّان: دار البيارق، ٢٠٠٢)، ص ٦٤ ـ ٦٥. وقارن ذلك بـ: أحمد فهد الشوابكة، **محمد رشيد رضا ودوره في الحياة الفكرية والسياسية** (عمّان: مكتبة عمار، ١٩٩٨)، ص ١٨٥ ـ ٢٠٢، وزكي الميلاد، **من التراث إلى الاجتهاد: الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٤)، ص ١٣٥ ـ ١٣٩، حيث يساير المؤلف في رأيه عدداً من الباحثين والمؤرخين للفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، الذين يرون أن رشيد رضا في مرحلته الثانية مثّل مرحلة التحول والقطيعة بين الفكر الإصلاحي الذي عبر عنه محمد عبده وبين الفكر اللاحق الذي اتسم بطابع حركي سياسي.

العثمانية حين طرحت تساؤلاً: أيُّ الأمرين خير؛ منح الحرية للشرقيين قبل أن يستحقوها أم إعدادهم لها قبل أن ينالوها؟ ووضعت المجلة عنوان رسالة محمد عبده بـ «إنما ينهض بالشرق مستبدٌ عادل»، حيث يقول في ردّه: «هل يعدم الشرق كلّه مستبدّاً من أهله عادلاً في قومه، يتمكّن في العدل أن يصنع في خمس عشرة سنة ما لا يصنعه العقل وحده في خمسة عشر قرناً؟».

ولعلّ الفكرة السابقة هي ذاتها تتردد لدى رشيد رضا في مقاله «الإصلاح والإسعاد على قدر الاستعداد»؛ فهو إذ يربط وصول الأمة إلى مرحلة الدستورية والشورى فإنّه في حال عدم استعداد الأمة لذلك وحاجتها إلى مرحلة تمهيدية تسبقها تؤهلها لمرحلة الإصلاح السياسي فإنّه لا مانع من التسليم بوجود القائد الداعي للإصلاح «الذي يسوق الناس إلى النهضة والعلياء سوقاً»، لكونه يحكم أمة خاملة ورعية جاهلة، فيحملها بالقهر والإلزام على ما يطلب ويرام، فإن عجز عن تغيير سرائر الناس فلا يعجز عن تغيير ظواهرهم[٧].

وفقاً للموقف السابق، لعبده ورضا، تتضح ملاحظتان رئيستان:

الأولى؛ أنّ إصلاح الأمة والمجتمعات يمهّد الطريق إلى تحقيق الأهداف السياسية، من خلال تغيير أحوال الأمة أولاً ثم تغيير أحوال السياسة ثانياً. فالابتعاد عن العمل السياسي والحزبي لدى الرجلين مبعثه عدم أوّلية الإصلاح السياسي، وضرورة الاهتمام في المقابل بتنمية الأمة وتطويرها، وهو ما يوضّحه رشيد رضا بقوله: «إنّ للأمة حقوقاً على العلماء والكتّاب والأغنياء الذين يهتمون بالأمور العامة ويتصدرون لها، منها خدمة مصلحتها الدينية والأدبية، ومنها خدمة مصلحتها الاجتماعية، ومنها خدمة مصلحتها الاقتصادية، فإذا حصروا عملهم في السياسة، أو جعلوه كله باسم السياسة، أضاعوا عليها هذه المصالح والمنافع التي لا قوام لها ولا بقاء إلّا بها»[٨].

الثانية؛ أنّ مفهوم «الحاكم المستبد العادل» (وربما العبارة الأدق هي

---

(٧) انظر: محمد رشيد رضا، «الإصلاح والإسعاد على قدر الاستعداد،» **المنار**، مج ٤، جزء ١٨ ([١٩٠١م])، ص ٦٨١ ـ ٦٨٨، وأبو رمان، المصدر نفسه، ص ٦٣ ـ ٦٥.

(٨) محمد رشيد رضا، «المسلمون والقبط،» **المنار**، مج ١٤، جزء ٤ (نيسان/ أبريل ١٩١١م)، ص ٢٨١.

المستبد المصلح) ليس مطلباً دائماً، بل هو «مطلب وظيفي» لمرحلة تاريخية معيّنة يساهم من خلالها الحاكم برفع درجة استعداد الأمة أو المجتمع وقدرته على تولي شؤونه السياسية مباشرة، بعد أن تنتشر المعارف والأعمال الاجتماعية وتكون الأمة مؤهلة لهذه المرحلة.

ويفضحُ هذا المفهوم (المستبد العادل)، من زاويةٍ أخرى، نزعةَ «البراغماتية/ الذرائعية السياسية» لدى الإمام محمد عبده ومدرسته، فهو وإن كان يرى الابتعاد عن العمل السياسي، فإنّه لا يتردد في القبول بمهادنة السلطة وصولاً إلى توظيفها لتمرير مشروع الإصلاح العام الذي تبتغيه هذه المدرسة أو على الأقل «تحييد السلطة» كي لا تقف في وجه هذا الإصلاح.

هذه «البراغماتية» يمكن التقاطها بممارسة محمد عبده عملياً، إذ استعان بالاحتلال الإنكليزي ضد الخديوي لمساعدته في تحقيق مشروعه بإصلاح الأزهر والتربية والتعليم. وتتضح «براغماتية» عبده أيضاً بانتقاده جمال الدين الأفغاني وموقفه من السلطان عبد الحميد، إذ يرى عبده أن جمال الدين الأفغاني لو تقرّب من السلطان بمقدار ما يمكِّنه من حمله على إصلاح التربية والتعليم ـ من غير تعرُّضٍ لفساد حاشيته ولا تدخُّلٍ في شئونهم، بل بمساعدتهم على أغراضهم الخسيسة ـ لكان حسناً، ولقدر أن يُنفِّذ مآربه»[٩].

فمحمد عبده، بقدر ما كان يبتعد عن العمل السياسي المباشر، لم يكن يمانع، بل يسعى، إلى توظيف السياسة لخدمة مشروعه الإصلاحي طويل المدى، وربما ذلك أقرب ـ بالفعل ـ إلى منطق «الغاية تبرر الوسيلة»، باعتبار أنّ أيّ وسيلة تساعد على تحقيق هدف نهضة الأمة واستعدادها وتأهيلها هي مقبولة، حتى لو كانت من خلال حاكم مستبد أو استعمار أو أي طريق أخرى.

ثانياً: أوّلية الإصلاح الديني وأبعاده

إذا كان الهدف الرئيس في مشروع محمد عبده هو نهضة الأمة والمجتمعات، ويعتقد أنّ ذلك هو الطريق المعبّدة للإصلاح السياسي، فإنّه يعتبر «الإصلاح الديني» المدخل الرئيس لهذه النهضة. ولا يخفى في ذلك مقدار تأثير حركة الإصلاح الديني البروتستانتية في فكر الرجل وتلميذه رشيد

---

(٩) عبده، **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**، ج ١، ص ١٥٦.

رضا، وتصورهما لمشروع الإصلاح. إذ يقول رضا في مقالته «مارتن لوثر وابن تيمية» في مجلة **المنار**: «بيد أنّ ظهور عدد من المصلحين والمفكرين في الغرب الذين قاوموا سلطة الكنيسة ورجالها، ودعوا إلى تحرير العقول والأفهام من الخرافات والأوهام أدى إلى التسريع بانتقال أوروبا إلى العصر المدني الحديث، ومن هؤلاء المصلحين مؤسس مذهب البروتستانتية (مارتن لوثر)»[١٠].

ذلك أنّ الدِّين هو الأقدر تمكّناً من النفوس والعقول، إمّا أن يكون عامل تثبيط وكسل وتواكل أو عامل تحفيز ودفع باتجاه العمل والعمران والإنجاز. وكما حرّرت البروتستانتية العقول الأوروبية من أغلال التقليد والجمود وعززت من مكانة العقل وأهميته، فإنّ المطلوب هو حركة إصلاح ديني شبيهة تحرر العقول من الجمود والنفوس من العجز، وهذه الحركة مقدمة ضرورية تسبق الثورة الصناعية والعلمية، بل هي شرط أساسي لها، إذ يقول محمد عبده «.. نحن نشكو ضعف الهمم وتخاذل الأيدي، وتفرّق الأهواء والغفلة عن المصلحة الثابتة. وعلوم الصناعات لا تفيدنا دفعاً لما نشتكيه، فمطلوبنا هو علم وراء هذه العلوم، ألا وهو العلم الذي يمسّ النفس، وهو علم الحياة البشرية.. العلم المحيي للنفوس هو علم أدب النفس، وكل أدب لها هو في الدين. فما فقدناه في التبحر بأداب الدين، وما نحسّ من أنفسنا طلبه هو التفقه في الدين..»[١١].

ويؤكد رشيد رضا على ذلك، إذ يرى أنّ سنن التقدّم والارتقاء في الجانب الديني والأدبي/المعنوي هي التي يعتمد عليها الجانب الصناعي[١٢]. ويضيف عبده إلى ما سبق سبباً آخر ـ في أوّلية الإصلاح الديني ـ بالتحديد في مصر، فالدين مستحكم في النفوس «حتى صار طبعاً فيها.. فكل من طلب إصلاحها

---

(١٠) محمد رشيد رضا، «مارتن لوثر وابن تيمية،» **المنار**، مج ١٥، جزء ٧ ([١٩١٢م])، ص ٥٤٢، قارن ذلك بـ: ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار نوفل، ١٩٩٧)، ص ١٣١، ومحمد الحداد، **ديانة الضمير الفردي ومصير الإسلام في العصر الحديث** (بيروت: المدار الإسلامي، ٢٠٠٧)، ص ٦٣ ـ ٧٤، حيث يؤشر على مدى تأثر كل من جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده بحركة الإصلاح الديني الأوروبية.

(١١) انظر: عبده، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٩.

(١٢) محمد رشيد رضا، «النهضة الإسلامية في مصر،» **المنار**، مج ٢، جزء ٢١ ([١٨٩٩م])، ص ٢٤١.

من غير طريق الدين، فقد بذر بذراً غير صالح للتربة التي أُودِعَ فيها»[١٣].

لكن ما هي أبعاد الإصلاح الديني المطلوب؟ وكيف يؤدي إلى التغيير والنهضة؟..

يعرّف محمد عبده الإصلاح الديني بأنّه «تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفها إلى ينابيعها الأولى، واعتبارها ضمن موازين العقل البشري».

وتحقيقاً لهذه الغاية يدعو عبده ورضا معاً إلى العودة لفهم وإدراك السلف الصالح، الجيل الأول، للإسلام، وهو الإدراك الذي يقوم على صفاء العقيدة وبعدها عن مدارات الخلاف والسجال الكلامي الذي لا يفيد، والالتزام بالعبادات بعيداً عن الخرافات والبدع والأهواء، والاجتهاد في المعاملات بما يتوافق مع روح العصر وشروطه.

سلفية محمد عبده ورشيد رضا هي أقرب إلى «السلفية العقلانية»، كما وصفها محمد عمارة، إذ تجمع بين الالتزام بمنهج السلف في الأمور الثابتة والعبادات التي لا تتغير، ورفض جميع أشكال البدع والزيادات التي لا تمتّ إليها بصلة، لكن في الوقت نفسه إعمال العقل في شؤون الدين من ناحية، والتأكيد على أنّ أحد مقاصد الشريعة وغاياتها استعمال العقل في شؤون الحياة الدنيا وعمارتها[١٤].

ويمكن إجمال أركان الإصلاح الديني لدى كلّ من عبده ورضا في المجالات التالية:

أولاً: إعلاء شأن العقل في تفسير القرآن وأحكام الإسلام وتعليلها عقلياً، وإطلاق الفكر، ورفض الجمود والتقليد والتعصّب المذهبي[١٥].

ثانياً: الالتزام بوظائف الدين الرئيسة وأهدافه ومقاصده الحقيقية، وعدم

(١٣) عبده، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٦٠.

(١٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨٢، ومحمد رشيد رضا: «عبر الحرب البلقانية والمسألة الشرقية،» **المنار**، مج ١٦، جزء ٢ ([١٩١٣م])، ص ١٣٠، و«الحياة المليّة،» **المنار**، مج ٢، جزء ٢ ([١٨٩٩م])، ص ٣٠٩.

(١٥) رضا، «عبر الحرب البلقانية والمسألة الشرقية،» ص ١٣٠، وعبده، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨٢.

التوسع في علوم الآلات أو المعارف التي تبتعد به عن هذه الغاية، والابتعاد عن الخلافات العقائدية والمذهبية التي سادت لدى المسلمين خلال الخبرة السابقة[١٦].

ثالثاً: أحد أهم مقاصد الشريعة، والقرآن الكريم، فقه سنن الله في الكون والحياة والمجتمعات، وهي السنن التي تمثل لدى عبده ورضا جواباً رئيساً عن سرّ تخلّف المسلمين وتقدم الغربيين، ويرون أنّها تمثل أحد أهم أهداف الإصلاح الديني[١٧].

رابعاً: استعادة وظيفة الإسلام في تهذيب النفوس والارتقاء بها، أي التربية والتعليم والتزكية.

خامساً: إصلاح التعليم الديني من حيث المناهج وطرق التعليم وأدواته، وكذلك تأهيل العلماء والفقهاء ليكونوا مطّلعين على علوم الدين والعلوم الحديثة المطلوبة كعلوم الاجتماع والتاريخ واللغات.. الخ[١٨].

ثالثاً: «الصفوة المستنيرة».. طليعة الإصلاح الإسلامي

يتساءل محمد عبده مستغرباً «إني لأعجب لجعل نبهاء المسلمين وجرائدهم كل همهم في السياسة، وإهمالهم أمر التربية الذي هو كل شيء وعليه كل شيء»[١٩].

يفسّر ذلك الاستغراب طبيعة الرهان الرئيس الذي يحمِّله عبده للتربية باعتبارها استراتيجية للإصلاح المنتظر. فهو يستبدل الطريق «التربوية» بالعمل السياسي، على قاعدة أنّ الأمة والمجتمعات التي يعوّل عليها العمل السياسي لا تزال غير مؤهَّلة له ولا قادرة عليه، وبحاجة إلى مرحلة تمهيدية من الإصلاح الديني ثم التربية والتعليم ونشر المعارف المختلفة؛ «فإذا أردنا إبلاغ الأفغان، مثلاً، إلى درجة أمريكا، فلا بد من قرون تبث فيها العلوم وتهذّب

---

(١٦) انظر: محمد رشيد رضا، «ربنا إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا،» **المنار**، مج ١، جزء ٣٤ ([١٨٩٨م])، ص ٦٥٠ ـ ٦٥٥.

(١٧) قارن ذلك بـ: حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ص ١٤٨، وأبو رمان، **السلطة السياسية في الفكر الإسلامي: محمد رشيد رضا نموذجاً**، ص ١٦٨ ـ ١٩٢.

(١٨) انظر: رضا، «ربنا إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا،» ص ٧٠٣ ـ ٧٠٤.

(١٩) انظر: عبده، **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**، ج ١، ص ١٥٥ ـ ١٥٦.

العقول، وكذلك الشهوات الخصوصية، وتوسع الأفكار الكلية حتى ينشأ في البلاد ما يسمى بالرأي العمومي»[٢٠].

يبدو من خلال استقراء أفكار محمد عبده الإصلاحية أنّ الخبرة الأوروبية تلقي بظلال كبيرة على رؤيته لعملية الإصلاح السياسي ولأهمية الإصلاح الديني والتربية والتعليم. فهو يرى أنّ الاستعمار الغربي لم يأتِ من فراغ، إنّما هو نتاج التفوق الحضاري الصناعي والعلمي والمعرفي الغربي، وهو محصلة فارق قرون زمنية، تمكّنت فيها أوروبا من التقدم في مسار المعرفة والعلم ما انعكس على المجتمع والدولة والصناعة، بينما الحالة الإسلامية العامة مبتلاة بالجمود الديني والاستبداد السياسي والأمراض الاجتماعية والتخلف الحضاري علمياً وصناعياً.

ويرى عبده ـ مستحضراً التجربة الأوروبية ـ أنّ الإصلاح الديني والاجتماعي (عن طريق التربية والتعليم ونهضة الأمة) وما يترتب عليه من تطور صناعي ونمو اقتصادي هو سابق على الإصلاح السياسي بل شرطٌ له.

وإذا كانت أفكار وأيديولوجيات سياسية أخرى تتحدث عن «الطليعة السياسية النضالية» (تعكس الصراع السياسي) أو «الطليعة المقاتلة» (تعكس منطق الثورة والعمل المسلح) فإنّ محمد عبده يتحدّث عن «الصفوة المستنيرة» التي تعكس اهتمامه بشأن التربية والتعليم والمعرفة و«المسألة الثقافية»[٢١]. فيما يتحدّث محمد رشيد رضا عن «أصحاب العقول الكبيرة» تكون لهم الهمم العالية والفضائل السامية يدركون علل الأمة وأسباب صحتها ويجتهدون في نشر هذا بـ «التعليم الصحيح»[٢٢].

ويوضّح رشيد رضا أنّ الهدف الرئيس من التربية والتعليم هو الوصول إلى قوة مجموع الأمة والمجتمعات من خلال قوة الأفراد التي يتم اكتسابها بتقوية الفكر والإرادة[٢٣].

يشير محمد عمارة إلى ملاحظة مهمة في رؤية عبده الإصلاحية؛ فهو لا

---

(٢٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥١.

(٢١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٤١.

(٢٢) رضا، «النهضة الإسلامية في مصر،» ص ٢٤١ ـ ٢٤٣.

(٢٣) محمد رشيد رضا، «تقديم كتاب إميل القرن التاسع عشر أو التربية الاستقلالية،» **المنار**، مج ١١، جزء ٦ ([١٩٠٨م])، ص ٤٢٧.

يتحدّث عن «تعليم ديني» وإنما تربية وتعليم على أسس جديدة من فهم الإسلام. فالرجل أراد إصلاح أحوال المسلمين من خلال إصلاح دينهم وإمداده بالقوة والحياة وبث روح جديدة في الشرق تقوم على نشر العلوم وتعزيز قيمة العمل الاجتماعي العام[٢٤].

أمّا انتقاد محمد عمارة لرؤية «طبقية التعليم» عند محمد عبده، حيث يرى أن إعداد الأبناء تابع لمهنة آبائهم، فذلك يدخل في سياق اجتهاد شخصي فرعي، لتحقيق التعليم الشامل المتكامل، ولا يؤثر على الهدف العام الذي وضعه الرجل نصب عينيه من جعل التربية والتعليم سبباً للنهوض والتغيير[٢٥].

رابعاً: الطبقتان الوسطى والدنيا مناط الإصلاح السياسي

يكشف مقال «السلطة للصفوة المستنيرة» لعبده عن مفتاح رئيس لإدراك أبعاد رؤيته للإصلاح السياسي، فهو يرى أنّ الطبقة الوسطى والدنيا هي التي يعوّل عليها نقل الجهود الإصلاحية من المجتمع إلى الحقل السياسي وإحداث التغيير المطلوب. فيقول: «.. إنّ المعهود في سِيَرِ الأمم وسُنَن الاجتماع أنّ القيام على الحكومات الاستبدادية وتقييد سلطتها وإلزامها الشورى، والمساواة بين الرعية إنما يكون من الطبقات الوسطى والدنيا، إذا فشا فيها التعليم الصحيح والتربية النافعة وصار لهم رأي عام.. إنه لم يُعهد في أمة من أمم الأرض أنّ الخواص والاغنياء ورجال الحكومة يطلبون مساواة بأنفسهم بسائر الناس وإزالة امتيازاتهم واستئثارهم بالحياة والوظائف بمشاركة الطبقات الدنيا لهم في ذلك..»[٢٦].

هذا النص يوضح تصور محمد عبده لمراحل الإصلاح السياسي؛ إذ يبدأ أولاً بالإصلاح الديني واستعادة حيوية الإسلام ودوره في النهضة والتنمية

---

(٢٤) عبده، **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**، ج ١، ص ١٥١ و١٦٠، ورضوان زيادة، «مسار الإصلاح الديني عند محمد عبده،» ورقة قدمت إلى: **حداثات إسلامية: أوراق العمل المقدمة في ندوة حلب الدولية المنعقدة بمناسبة الذكرى المئوية لرحيل الإمام محمد عبده، ٩ ـ ١٠ تشرين الثاني ٢٠٠٥**، بإشراف ماهر الشريف وسابرينا مرفان (دمشق: المعهد الفرنسي للشرق الأدنى، ٢٠٠٦)، ص ٥٦.

(٢٥) عبده، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٦٠ ـ ١٧٧.

(٢٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٤١.

وتحريك عجلة الاقتصاد والتغيير، ثم نشر التعليم والتربية لدى الأمة والمجتمع، وتؤدي هذه التغييرات إلى بروز وعي مرتبط بمصالح سياسية واقتصادية لدى الطبقة الوسطى والطبقة الدنيا يدفع بهما إلى ممارسة العمل السياسي من أجل انتزاع حقوقهما السياسية، ما يؤدي إلى تقييد السلطة والسير بمسار الإصلاح السياسي.

من الواضح أنّ مسار الإصلاح المفترض، لدى محمد عبده، مستنبط من قراءته لتجربة الإصلاح الأوروبية، والمراحل التي مرّت بها، فهو لا يفصل الإصلاح السياسي عن مرحلتي الإصلاح الديني والنمو الاقتصادي وما يتولد منهما من نتائج ومخرجات تؤدي إلى وجود رأي عام سائد لدى الطبقتين الوسطى والدنيا في تضارب المصالح مع طبقة النبلاء ورجال الدولة.

تأثُّر رؤية عبده بالخبرة الغربية الحديثة لدور الطبقة الوسطى والدنيا يؤكده نص آخر له في مقاله «خطأ العقلاء»، يقول فيه: «لو تأمّلنا تاريخ سير التقدم الأوروبي لرأينا أسباب التقدّم يجمعها سبب واحد هو إحساس نفوس الأهالي بآلام صعبة الاحتمال، من ظلم الأشراف (النبلاء) وغدر الملوك، وضيق وجوه الاكتساب، ونفرة دينية على المسلمين الذين استولوا على حرمهم المقدّس. وهذا الإحساس هو الذي دعا الأنفس الكثيرة العدد إلى الخروج من هذه الآلام، فطلبوا لذلك أسباباً متنوعة، أقواها التعاضد والتعاون على ترويج وسائل الكسب وافتتاح أبواب الرزق، فكانت تعقد لذلك المحالفات والمعاهدات، وتتآلف له الجمعيات، فكانت جرثومة تقدّمهم أمراً منبثّاً في غالب الأفراد، ومحرزاً في أغلب العقول، وهو نشاط الأهالي في اجتلاب الثروة، وطلبهم لحرية العمل، لينالوها، ورفضهم لتلك التقيدات التي كانت تمنعهم من طلب حقوقهم الطبيعية. ثم تدرّجوا فيه، ينتقلون من حال إلى حال.. حتى عمّ التغير جميع العوائد والمشارب والقوانين.. ويتوارث هذا الشعور وذلك الحرص أبناؤهم من بعدهم»[٢٧].

النصّ السابق يلقي أضواءً كاشفة إضافية على رؤية الرجل للإصلاح. فهو يريد أن يقول، على الاغلب، إنّ الشروط التي دفعت إلى النهضة الأوروبية متوافرة في الحالة الإسلامية؛ استفزاز خارجي في الحالة الأوروبية «نفرة

(٢٧) انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٢٣ ـ ٣٢٥.

دينية على المسلمين الذين استولوا على حرمهم المقدّس»، يقابله في الحالة الإسلامية استعمار غربي (ذو دلالة دينية أيضاً).

وفي الحالة الأوروبية ظروف سياسية واقتصادية قاسية «ظلم النبلاء، غدر الملوك، ضيق وجوه الاكتساب»، تقابلها في الحالة الإسلامية ظروف مماثلة، فكانت هذه الشروط القاسية بمثابة المحفّز لـ «الأنفس الكثيرة» إلى طلب «أسباب متنوعة»، بـ «تآلف الجمعيات» و«طلب أسباب الكسب والرزق» فكانت «جرثومة تقدّمهم أمراً منبثاً في غالب الأفراد»، وهي الحالة التي يسعى عبده إلى نقلها للعالم العربي والإسلامي وصولاً إلى الإصلاح السياسي «رفضهم لتلك التقييدات التي كانت تمنعهم من طلب حقوقهم الطبيعية»، بما تتضمنه من حقوق الإنسان وحرياته، ثم تجذير الإصلاح وتحويله إلى تشريعات وقوانين، وثقافة عامة تشكل ضمانة رئيسة للإصلاح يتوارثها الأبناء عن الآباء.

القراءة السابقة نجدها، أيضاً، بصورة واضحة لدى رشيد رضا في عدة نصوص، أبرزها مقاله «حياة الأمم وموتها»، إذ يقارن فيه بين حالة الأمة في واقع حضاري متردٍّ وواقع متقدّم، وهي مقارنة في حقيقتها بين ما وصلت إليه الأمة العربية والإسلامية وما وصلت إليه الحضارة الغربية. ففي الحالة الأولى يرى رضا أنّ الأمة تفتقد «روح الحياة» من التكافل الاجتماعي والعمل العام، وتتسم السلطة بأنها كـ «الآلة المحللة لكل اجتماع إلّا الاجتماع لتأييدها «حتى إنّ الملك ليتّجر بالأمة اتجاراً، بل يكون هو الغاصب والناهب ما استطاع، حتى إذا لم يبق للأمة قوة حافظة يبيعها للأجانب بالمحافظة على رياسته الصورية.. يقابل ذلك؛ المجتمعات المتقدّمة إذ تسري فيها «روح الحياة» وتنتشر الفضائل والقيم والأخلاق الحميدة، وتسارع إلى الأعمال والمعارف، وتهتم بقواها الذاتية و«تعتمد على ثرواتها الطبيعية ولا تتكل على الحكومات، بل تؤمن بالأعمال الاجتماعية»[٢٨].

ثمة ملاحظة أخيرة في هذا السياق، إذ يجعل عبده من الطبقتين الوسطى والدنيا طبقة واحدة لا اثنتين، ومع أنّنا لا نعثر على نصوص مباشرة فيما إذا كان هذا الجمع مقصوداً أم عفوياً، إلّا أنّ رؤيته للإصلاح السياسي ربما توضح ذلك؛ إذ يرى أنّ إطلاق طاقات المجتمعات وتحرك عجلة الاقتصاد

(٢٨) محمد رشيد رضا، «حياة الأمم وموتها،» **المنار**، مج ٨، جزء ٢ ([١٩٠٥م])، ص ٧٠.

سيؤديان إلى صراع بين الطبقة الحاكمة وطبقة النبلاء والأشراف المتحالفة معها (وهي أقرب إلى مرحلة الإقطاع السائدة ما قبل الثورة الصناعية في أوروبا) من جهة وبين الطبقة الوسطى «البرجوازية» الصاعدة (نتيجة الثورة الصناعية) ومعها الطبقات الدنيا (الصناعيون والفلاحون).

خامساً: في المفاضلة بين العمل السياسي والإصلاح التربوي

واجهت مقاربة كل من عبده وتلميذه رشيد رضا هجوماً فكرياً وسياسياً شرساً من قبل اتجاهات عديدة، سواء كانت إسلامية أم غير إسلامية.

إحدى ابرز الدعاوى هي أنّ الهاجس الرئيس لتلك المقاربة ولمشروعها في الإصلاح الديني يتمثّل بـ «النزعة التوفيقية» بين الإسلام والحضارة العصرية الجديدة، وهي نزعة اتخذت طابعاً «انهزامياً»، إذ أعادت تأويل الإسلام وأحكامه وقضاياه بما يتناسب مع معطيات العصر الغربي، حتى لو كان في ذلك التأويل تكلّف وابتعاد واضح عن دلالات الأحكام وما تحتمله من تأويل.

قد يكون من الصعوبة تجاهل حضور «النزعة التوفيقية» لدى هذه المقاربة، لكن في الوقت نفسه من الخطأ اختزالها بهذه النزعة وذلك الهاجس؛ إنّما الهاجس الحقيقي لعبده ـ على ما يبدو ـ يكمن في بث الحياة في الفكر والفقه الإسلامي من خلال إعمال العقل وإطلاق الفكر والتحرر من العصبية المذهبية للتخلف، والتقليد الذي أصاب المعرفة الإسلامية بجمودٍ حالَ دون تطويرها لمواجهة تحديات العصر وأسئلته من جهة، ودون قيام الإسلام بوظيفته ودوره المطلوب في تحفيز المسلمين إلى العطاء والإنتاج والعمران، من جهة أخرى، وهي مقاصد الشريعة التي تاهت عنها العلوم الإسلامية، وضاعت لدى أجيال العلماء المتلاحقة في الخبرة الإسلامية[٢٩].

في هذا السياق؛ ربما يذهب عبده في تأويل بعض الأحكام والنصوص وإصدار الفتاوى التي تتوافق مع جوانب في الحضارة والعلوم الغربية، لكن لا أحسب أنّ ذلك بداعي التوفيق بقدر ما إنّ منتجات الحضارة الغربية علمياً وتقنياً كانت تمثّل ـ ولا تزال ـ ذروة ما وصل إليه العقل البشري من علوم

(٢٩) قارن ذلك بـ: حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ص ١٥٣ ـ ١٥٤.

ومعرفة، وعلى هذا يريد عبده «رأب الصدع» ـ إن جاز التعبير ـ بين الإسلام وروح العصر ومعارفه ولغته. ولا يعني هذا بالضرورة أنه يصيب بالعادة، فقد يخطئ في كثير من الأحيان، وربما يكشف العلم أنّ ما كان يُعتقد في وقته أنّه حقيقة علمية ليس كذلك فتذهب محاولة عبده في الاتجاه الخاطئ.

لكنّ عبده نفسه يفسر لنا ـ إلى درجة كبيرة ـ الهدف الذي كان يسعى إلى القيام به في هذا المجال، إذ يعتبر أنّ دوره الرئيس يتمثل بمسارين؛ **الأول** هو الإصلاح الديني وما يترتب عليه من تجديد للإسلام ومعارفه، **والثاني** هو إصلاح اللغة وأدوات التعبير والكتابة. ويرى أنّ هذا الخط لا ينسجم مع مدرستين رئيستين لهما نفوذ وحضور اجتماعي في وقته؛ الأولى يمثلها طلبة العلم الشرعي، والثانية المنبهرون بفنون العصر وتقنياته، من دون القدرة على التمييز بين ما يمكن الإفادة منه من ناحية، ومن دون القدرة على معرفة كيفية الإفادة من الحضارة والتجربة الغربية من ناحية أخرى[٣٠].

ولعلّ ألبرت حوراني يضع يده على الهاجس الحقيقي الذي كان يحكم ما يعتبره باحثون «نزعة توفيقية لدى عبده». إذ يرى الحوراني أنّ عبده كان يشعر بالانقسام الاجتماعي المتنامي في المجتمع وحالة الاستقطاب الحادة بين مجتمع تقليدي في حالة تراجع ودفاع، يسيطر عليه طلاب العلم والمؤسسات الدينية التقليدية ومجتمع صاعد ونامٍ يتأثر وينبهر بالحضارة الغربية يتسع وينمو باطراد، بنموّ المدارس الغربية والخاصة الحديثة.

فأراد عبده تجسير هذه الفجوة من خلال التشديد على الدور التنويري النهضوي للإسلام وعدم تعارضه مع المدنية والحضارة، لكن في سياق مقاربة تجمع بين الإيمان والعلم (العقل)، يقول حوراني: «انطلق عبده ليبين أنّ الإسلام ينطوي على بذور هذا الدين العقلي وهذا العلم الاجتماعي وهذا القانون الخُلُقي، مما يجعله صالحاً لأن يكون أساساً للحياة الحديثة. .»[٣١].

من الدعاوى الأخرى ضد هذه المقاربة أنّها تُخذِّل المجتمعات والأمة عن وظائف الجهاد ضد الاحتلال والعمل السياسي المباشر ضد الاستبداد، وهذه الدعوى قد تكون صحيحة في جزء منها، بخاصة أنّ علاقة عبده كانت

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٤٩ ـ ١٥٠.

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٤٩.

جيدة مع الاحتلال الإنكليزي، لكن من الضروري أن تُقرأ هذه الدعوى في سياق محددات رئيسة:

الأول؛ أنّ مهادنة الاحتلال والسلطة لم تكن هدفاً أو بداعي مصالح شخصية وجهوية، بقدر ما كانت بمثابة «تكتيك» للوصول إلى توظيف السلطة أو تحييدها في مشروع التربية والتعليم الذي كان يمثّل الرهان الرئيس لهذه المقاربة.

الثاني؛ أنّ عبده كان ينظر إلى أنّ المشكلة الحقيقية هي مشكلة ثقافية وأنّ عملية مقاومة الاحتلال أو بناء الحكومة الدستورية والحياة النيابية تسبقها عملية إعداد الأمة والمجتمعات وتأهيلها لتكون قادرة على الدفاع عن مصالحها وحقوقها، من خلال ثقافة راسخة مستقرة، وهي الحالة التي لم يرَ عبده أنّها كانت تنطبق على المجتمعات في وقته.

ولعلّ النقاش والحوار حول مدى أهلية الأمة والمجتمعات للديمقراطية لا يزال قائماً إلى اليوم، بل تجدّد بصورة كبيرة، بخاصة لدى مراكز سياسية وبحثية غربية، ونخب عربية، تحديداً بعد تجربة احتلال العراق، وتفجّر السؤال الطائفي (ذي الصبغة الدينية والعرقية)، وفي ضوء الأزمات السياسية في لبنان وفلسطين، وهو ما يعيد الاعتبار لمقولات ومواقف محمد عبده بعد مرور أكثر من قرن على رحيله، على الأقل ليعاد وضعها على طاولة النقاش والسجال، بعد أن تمّ تغييبها مرحلة طويلة تمثّلت في فترة ما بعد الحرب الباردة إلى حرب العراق الأخيرة ٢٠٠٣.

إحدى الدعاوى الدقيقة الأخرى ضد عبده تصدر عن أحد أبرز الباحثين الدارسين له، هو محمد عمارة، وتتمثل بانتقاد اعتبار عبده «التربية والتعليم» بديلاً للعمل السياسي. فالتربية ـ وفقاً لعمارة ـ لا تنجح في مناخ سياسي وتشريعي مُعادٍ، أو غير سليم. بل إنّ أصول التربية الحديثة تشير إلى أنّ عبده وضع العربة قبل الحصان، فالإنتاج نظام تربوي وتعليمي ناجح، وهنالك أسس وشروط سياسية وإدارية تسبق ذلك. ويحاجج عمارة أنّ مشاريع عبده التعليمية التي أقامها فشلت، باعتراف عبده نفسه[٣٢].

ويرى عمارة أنّ آراء عبده في الإصلاح الديني والتحرر الفكري هي

(٣٢) انظر: عبده، **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**، ج ١، ص ١٥٣ ـ ١٥٥.

أهداف ثورية «لا يمكن أن تنتصر تماماً إلّا بواسطة نضال ثوري ينهض بعبئه مجتمع ثوري»[٣٣].

ما يلتقط من دعوى عمارة أنّه لا ينفي أهمية التربية، لكنه يرفض استبعاد العمل السياسي ويتحفّظ على النزعة البراغماتية/ الذرائعية الصارخة لدى عبده. وإن كان عبده لا ينفي أهمية العامل السياسي ودوره المباشر على التربية، لكن ـ كما ذُكر سابقاً ـ فهو يسعى إلى توظيف العامل السياسي (سلطة، احتلال. .) لخدمة مشروعه التربوي، وتوفير الشروط المطلوبة لذلك، أو على الأقل «تحييد» هذا العامل كي لا يكون سلبياً.

وتكمن نقطة الارتكاز الأساسية في مشروع عبده، والتي يشير إليها عمارة، لكنه لا يستحضرها عندما يصف رؤية عبده بـ «التخلف والرجعية»[٣٤]، أنّ سبب استبعاد عبده العملَ السياسي المباشر هو عدم إيمانه بأنّ الجماهير، بما تعانيه من أمراض اجتماعية وضعف تعليمي وثقافي، مؤهلة بعد لممارسة هذا العمل أو الاستجابة له، إذ إنّ «المجتمع الثوري» الذي يتحدّث عنه عمارة لا يأتي ـ عند عبده ـ من فراغ، أو من أمة ومجتمعات خاملة، غير قادرة على إدراك مصالحها بالتعليم والنهضة والنمو الاقتصادي.

وعليه، فإنّ مهمة عبده هي فتح الطريق إلى ولادة هذا المجتمع، ما يطرح إشكالية قديمة ـ جديدة؛ يلخّصها تساؤل رئيس: هل العمل السياسي يقود المجتمع نحو الإصلاح والتقدم والدفاع عن حقوقه أم إنّ العمل الاجتماعي (الإصلاح، التربوي، الاقتصادي) هو الذي يؤهل المجتمع لهذا الدور المطلوب؟. .

من الواضح أنّ انحياز عبده هو للجواب الثاني، وقد تأكّد له ذلك من خلال خبرته الشخصية والعملية، بعد أن «خالف قناعاته» وشارك في الثورة العرابية ـ التي أمْلت عليه العمل السياسي والجماهيري ـ ثم في تأسيس جمعية «العروة الوثقى» لكنه عاد بعد ذلك إلى ما بدأ به مشروعه الإصلاحي: الإصلاح الديني مدخلاً، والتربية والتعليم طريقاً. .

---

(٣٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٨٥.

(٣٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٨٧.

الفصل الثاني

مالك بن نبي(*): الشرط الحضاري للإصلاح السياسي

ثمة محددات رئيسة في الاقتراب من تصور مالك بن نبي لموضوع الإصلاح السياسي. **الأول** ينبثق من مشروعه الفكري الأكبر حول النهضة الحضارية ودورتها ومشكلتها، أمّا **الثاني** ـ ويتعلق بالضرورة بالمحدد الأول ـ فيتمثل بأنّ المشكلة الحقيقية لدى بن نبي هي مشكلة التخلف وليست مشكلة السلطة السياسية. في حين يرتبط المحدد **الثالث** بحضور الواقع الجزائري في مشروع بن نبي وتأثيره في رؤيته للإصلاح والنهوض. ويمكن ملاحظة ذلك من خلال كتاباته حيث تبرز الوقائع والظواهر الجزائرية.

(*) مالك بن نبي (١٩٠٥م ـ ١٩٧٣م)، ولد في قسنطينة بالجزائر من أسرة متواضعة. أتم دراسته الأولى في «تيبيه»، والثانوية في مسقط رأسه، والعالية في باريس حيث درس الهندسة الكهربائية وحصل على دبلومها. عاش حياته مناضلاً من أجل إحياء «قومية إسلامية»، كان يأمل في أن يراها متجسدة في «كومنولث إسلامي»، ودعا إلى تقارب إفريقيا وآسيا مؤمناً بالأهمية التاريخية للإفريقية ـ الآسيوية.

وصفه أحد تلامذته الذين كانت لهم به صلة وثيقة بالقول إنه «كان له إيمان الغزالي، وشمول ابن خلدون العقلي، وتوتر جمال الدين البرومي، وتصميم حسن البنا»، انظر: رشيد بن عيسى، في: **مجلة الثورة الإفريقية** (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٣٧).

تجوّل في بلدان عربية وإسلامية كثيرة، وكان له تلاميذ في القاهرة ودمشق وطرابلس والجزائر. ومنذ استقلال الجزائر أدار حلقة فكرية موضوعها «سوسيولوجيا العالم الإسلامي»، وأساسها النهج العلمي، وشغل بعد الاستقلال منصب مدير التعليم العالي. كتب مقالات كثيرة في صحف وطنية وأجنبية، وقد نقلت مؤلفاته، التي عبّر بها عن نفسه بالفرنسية، إلى اللغة العربية، كما نقل بعضها إلى الفارسية والأردية والتركية. ومن مؤلفاته: **الظاهرة القرآنية، وجهة العالم الإسلامي، ميلاد مجتمع، مشكلة الثقافة، دور المسلم في الثلث الأخير من القرن العشرين، مذكرات شاهد القرن**، وغيرها.

أولاً: السياسة تعكس أزمة الحضارة

تشكِّل المسألة الحضارية ـ على حد تعبير الباحث السعودي زكي الميلاد ـ حجر الأساس في قراءة مشروع بن نبي للإصلاح بأبعاده الشمولية، والإصلاح السياسي بصورة خاصة، ولعلّ ما يؤشر على ذلك أنّ جميع كتابات بن نبي وُضعت تحت عنوان «مشكلات الحضارة»[1].

يوضّح مالك بن نبي الفكرة السابقة بصورة أساسية في كتابه **فكرة الأفريقية الآسيوية (في ضوء مؤتمر باندونج)**، بخاصة في الفصل المتعلق بـ «مشكلة الإنسان الأفروآسيوي»، تحديداً حينما يتصور إنساناً قادماً من الفضاء في مرحلتين تاريخيتين؛ الأولى لحظة إشراق الحضارة الإسلامية وخمول الحضارة الغربية، والثانية (وهي المعاصرة) وتتمثل بلحظة مفارقة تماماً تشرق فيها الحضارة الغربية بينما تخمل فيها الحضارة الإسلامية. ليصل من خلال ذلك إلى أنّ الحضارة هي التي تخلق منتجاتها وتحدد طبيعة العلاقات الاجتماعية ومستوى التقدم العلمي والصناعي[2].

يربط بن نبي الأوضاع العامة سياسياً، اقتصادياً، ثقافياً. . بـ «الدورة الحضارية»؛ فعندما تكون مجتمعات داخل هذه الدورة فإنها تتميز بالفعالية والنهوض والتقدم، أمّا عندما تكون خارج الدورة فتنتشر فيها الأمراض الاجتماعية وتقف عاجزة عن الفعالية والإنتاج والإبداع. وهو إذ يقّرر هذه الفكرة البنيوية المركزية في مشروعه يصل إلى النتيجة التالية: «إنّ كل تفكير في مشكلة الإنسان هو في النهاية تفكير في مشكلة الحضارة»[3].

وإذا كانت مشكلة الإنسان تبدأ في الأصل من مشكلة «الحضارة»، فإنّ حلّ مشكلة الحضارة يعود لدى بن نبي إلى تغيير «الإنسان» نفسه، بتخليصه من عوامل السلبية والركون إلى الخرافات والأوهام، وتفعيل فكره ودوره ووظيفته الاجتماعية ليكون محرّكاً فعّالاً منتجاً للخروج من الواقع العربي الإسلامي.

وعلى هذا الأساس يتبنّى بن نبي شعار جمعية العلماء المسلمين، بزعامة

---

(١) انظر: محمد شاويش، **مالك بن نبي والوضع الراهن** (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٧)، ص ٢٣ ـ ٢٤.

(٢) انظر: مالك بن نبي، **فكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج**، [ترجمة عبد الصبور شاهين]، ط ٣ (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠١)، ص ٧٥ ـ ٨٣.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٨٢.

ابن باديس[٤]: ﴿**إنّ الله لا يغير ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم**﴾. إذ يقول «وإنّها لشرعة السماء: غيِّر نفسك تغيِّر التاريخ»[٥].

لكنّ الحضارة عند بن نبي ليست فقط المنتجات المادية، التي يمكن رؤيتها بالعين ومشاهدتها على أرض الواقع، ولعلّ هذا الخطأ الفادح الذي وقعت به محاولات إصلاح سلطوية أو حتى مقاربات فكرية عندما ربطت بين النهوض واستيراد بعض الصناعات والإنتاج من العالم الغربي، ما أدّى إلى حالة من «التكديس» لا «البناء» الحقيقي[٦].

إنّ الحضارة، في مشروع بن نبي، «ليست (كومة) من الأشياء المتخالفة في النوع، بل هي (كلّ)، أي مجموع منسجم من الأشياء والأفكار، بصلاتها ومنافعها وألقابها الخاصة وأماكنها المحددة. ومجموع كهذا لا يمكن أن يتصور على أنه مجرد (تكديس) شبيه (بمجموعة فاروق) بل بناء، وهندسة أي تحقيق فكرة ومثل أعلى»[٧].

التعامل، إذاً، مع المسألة أو المشكلة الحضارية لا يتم من خلال استيراد الأشياء وتكديسها أو التقليد والمحاكاة لبعض العوائد الاجتماعية،

---

(٤) عبد الحميد بن باديس (١٨٨٩م ـ ١٩٤٠م)، ولد في أسرة علم وجاه وثراء تنحدر من قبيلة الصهناجية، وهي قبيلة ذات ملك وسلطان تنتسب إلى الطريقة القادرية. تلقى العلم والدين على يد أحمد أبو حمدان الونسي. توجه في عام ١٩٠٨م، إلى (جامع الزيتونة)، وتخرج منه بشهادة التطويع في عام ١٩١٢م، حج في العام نفسه فالتقى في المدينة المنورة بشيخه المهاجر الونسي وبالشيخ البشير الإبراهيمي فتشاوروا في شؤون الجزائر وفي الحاجة إلى تأسيس جمعية إسلامية تم إنشاؤها بالفعل في عام ١٩٣١م، وسميت (جمعية العلماء المسلمين الجزائريين)، فكان لها الأثر الكبير في بث الروح الوطنية وأسباب النضال في وجه الاستعمار الفرنسي، وفي الحفاظ على التراث العربي والثقافة الإسلامية في الجزائر. اشتغل بالصحافة وأصدر عدة صحف ومجلات منها **المنتقد، الصراط، الشريعة، البصائر، والشهاب**.

شجع بناء المدارس العربية وتأسيس النوادي للشباب في أنحاء الجزائر وقام بنشر الكتب الإسلامية السلفية، كما أسس جمعية رعاية الأيتام، وأنشأ مطبعة في قسنطينة، وأسس كذلك (الكشافة الإسلامية)، و(جمعية الشباب الفني للموسيقى). ومن آثاره **تفسير ابن باديس، من الهدى النبوي، عقيدة التوحيد، أحسن القصص، رسالة في الأصول**، ومقالات كثيرة جمعها عمار الطالبي في **آثار ابن باديس**.

(٥) انظر: **القرآن الكريم**، «سورة الرعد،» الآية ١١، ومالك بن نبي، **شروط النهضة**، ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، ط ٤ (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٦)، ص ٢٧، ٣٣ و٣٥.

(٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٤ ـ ٥٢، وبن نبي، **فكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج**، ص ٨٣ ـ ٨٤.

(٧) انظر: بن نبي، **فكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج**، ص ٨٤.

وإنّما في بناء النموذج الحضاري الخاص بكل مجتمع، وهو النموذج الذي يقوم على شروط تاريخية معينة، ويميّز طبيعة كل حضارة من الحضارات الأخرى، في منتجاتها المعرفية والمادية، وفي أذواقها الجمالية وقيمها الأخلاقية، وهو ما يتم من خلال «الدورة الحضارية»[٨].

ثانياً: الإصلاح السياسي محصلة الإصلاح الاجتماعي

ينطلق بن نبي في مقاربته للإصلاح السياسي من منظور «المسألة الحضارية»، وهو يرى أنّ السلطة السياسية جزء من الحالة الحضارية.

فإذا كانت المجتمعات في حالة من التقدم والتطور فإنّ حالة السلطة السياسية والعلاقة بين المجتمعات والحكومات تكون في مرحلة متطورة، تعي كل منهما حقوقها وواجباتها، بينما في المجتمعات المتخلفة تكون العلاقة بين الطرفين سلبية. يقول «لا يجوز أن نغفل الحقائق، فالحكومة مهما كانت ما هي إلّا آلة اجتماعية تتغيّر تبعاً للوسط الذي تعيش فيه، وتتنوع معه، فإذا كان الوسط نظيفاً حراً فما تستطيع الحكومة أن تواجهه بما ليس فيه، وإذا كان الوسط متّسماً بالقابلية للاستعمار فلا بد أن تكون حكومته استعمارية»[٩].

على هذا الأساس المنهجي يرى بن نبي أنّ الأزمة السياسية تنبع من الأزمة الاجتماعية، وإصلاح السياسة يكون محصلة لإصلاح النفس والوسط الاجتماعي. ولا يدع مجالاً للشك في هذه النتيجة عندما يقول « الأزمة السياسية الراهنة تعود في تعقدها إلى أننا نجهل أو نتجاهل القوانين الأساسية التي تقوم عليها الظاهرة السياسية، والتي تقتضينا أن نُدخل في اعتبارنا دائماً صلة الحكومة بالوسط الاجتماعي، كحاكم مسيّرة له وتتأثر به في وقت واحد، وفي هذا دلالة على ما بين تغيير النفس وتغيير الوسط الاجتماعي من علاقات متينة»[١٠].

وفقاً لذلك؛ فإنّ منظور بن نبي للإصلاح السياسي هو جزء من سياق

---

(٨) المصدر نفسه، ص ٨٧ ـ ٩٢. قارن ذلك في مقارنة مالك بن نبي بين القيم الجمالية والأخلاقية في الحضارة الإسلامية مع الحضارة الغربية في كتابه **شروط النهضة**، فصل «المبدأ الأخلاقي والذوق الجمالي في بناء الحضارة»، انظر: بن نبي، **شروط النهضة**، ص ١٠٦ ـ ١١٢. وقارن ذلك بـ: تركي علي الربيعو، «جدل الأولوية بين القيم الجمالية والأخلاقية: قراءة في أوراق مالك بن نبي،» **الغد** (عمّان)، ٨/ ١٢/ ٢٠٠٥.

(٩) بن نبي، **شروط النهضة**، ص ٣٣.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٣٤.

رؤيته للنهوض الحضاري، الذي يقوم على أركان رئيسة تتمثل بالإنسان والوقت والتراب. فدورة النهوض الحضاري تبدأ من تفاعل الإنسان مع الوقت والتراب، وتؤدي «الفكرة الدينية» دوراً محورياً في هذه الدورة، إذ تحرر الإنسان من حالة «اللّافعالية»، وتبدأ بذلك دورة «الروح» فتنتقل حالة المجتمع من الركود والضعف والتخلف إلى مرحلة العمل والإنتاج والإنجاز، التي تمثل جوهر الوظيفة الاجتماعية للفكرة الدينية[11].

دلالة ذلك انّ الدورة الحضارية الإسلامية بدأت مع كلمة «اقرأ» التي نزل بها الوحي على الرسول (ﷺ)، وأخذت المجتمعات العربية بتشرب الفكرة الدينية وتمثُّلها، وصارت أوضاعها تنتقل من الوثنية وعبادة الأصنام إلى التغيير، وقلبت الفكرة الدينية الإنسان العربي وحوّلته إلى كائن آخر يحمل رسالة ويعمل من أجلها، إلى أن تغلبت النزعات المادية الأرضية على الوظيفة الاجتماعية للفكرة الدينية، وتشكّل معركة «صفين» ـ وفقاً لبن نبي ـ نقطة تحوّل رئيسة بدأت معها «دورة الروح» بالتراجع والتقهقر لصالح الغرائز الاجتماعية والأرضية[12].

ومع انتهاء مرحلة «الروح» تبدأ مرحلة العقل (والإنتاج الحضاري) وتشهد هذه المرحلة تكريس اندفاع المرحلة السابقة من خلال المنجزات العلمية والصناعية والحياة وتعكس التطور المادي المبني على التطور الفكري السابق عليه.

من أجل ذلك، يرى بن نبي أنّ الإصلاح لا يبدأ بـ «الأشياء» بل بـ «الأفكار»؛ فكل حضارة تبدأ مرحلة النهوض والتغيير فيها بالتطور الفكري، ثم يتلوه التطور المادي والصناعي. لكن الخطأ الاستراتيجي الفادح الذي يقع فيه عدد من المثقفين أو السياسيين العرب أنهم يعتقدون أن النهوض الحضاري يكون من خلال استيراد الأشياء والصناعات والآلات، وهذا غير صحيح، فلكل حضارة طبيعتها وقيمها الأخلاقية والجمالية التي تصبغ منتجاتها وتقف وراءها، والطريق الصحيح للنهوض هي أن تشق المجتمعات العربية والمسلمة استراتيجيتها الخاصة لذلك، بما يتوافق مع طبيعتها وتكوّنها الروحي

(١١) المصدر نفسه، ص ٥٢ ـ ٦٤.

(١٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٥ ـ ٦٠.

والتاريخي، وما يصلح لحضارة معينة لا يخدم ـ بالضرورة ـ حضارة أخرى.

ثم تأتي المرحلة الثالثة والأخيرة، وتتمثّل بالاستسلام للغرائز، وإضعاف دور كل من الروح والعقل، وهي المرحلة التي تجسِّد الانحطاط أو التراجع الحضاري.

ثالثاً: الإصلاح يبدأ من إعادة تأهيل الإنسان

يضع بن نبي حجر الأساس في الإصلاح السياسي، وهو إدراك أهمية اللحظة التاريخية التي تمر بها حضارة معينة. «إذا ما حددنا مكاننا من دورة التاريخ، سهل علينا أن نعرف عوامل النهضة أو السقوط في حياتنا»[١٣]. ولأنّ ذلك شرطٌ رئيس للنهضة؛ فإنّ بن نبي يحدده بوضوح من خلال مصطلح «إنسان ما بعد الموحِّدين» أي ما بعد «الحضارة الإسلامية»[١٤].

أهمية هذا المصطلح «إنسان ما بعد الموحدين» تكمن في أنّ هنالك فارقاً رئيساً بين الإنسان «الطبيعي» السابق على الدورة الحضارية، فهو متقبل للفكرة الدينية مستعد روحياً لنداء السماء، والإنسان الخارج من هذه الدورة، وهو إنسان «متفسّخ حضارياً».

---

(١٣) المصدر نفسه، ص ٥٢ ـ ٥٣.

(١٤) «يبدأ عصر ما بعد الموحدين بسقوط الدولة الموحدية بعد هزيمة الناصر لدين الله الموحدي في موقعة حصن العقاب في الأندلس في ١٥ صفر ٦٠٩هـ. وقد اعتبرت هذه الموقعة نذيراً بنهاية قوة المسلمين بالمغرب والأندلس على السواء، كما يقول مؤلف تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي؛ إذ سقطت الدولة الموحدية التي أنشأها عبد المؤمن بن علي سنة (٥٢٤هـ/ ١١٣٠م) بعد أن بايعه المهدي بن تومرت إثر سقوط الدولة المرابطية ثم أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن (١١٦٣ ـ ١١٨٤م) الذي أخضع القبائل ثم غزا طليطلة وإشبيلية بجيش جرار يضم قبائل عرب زناتة ومصمودة وغمادة وصنهاجة واستولى على مدينة لشبونة. . . وقد ازدهرت الفلسفة والعلوم في عهد الدولة الموحدية فكان فيها ابن طفيل وابن رشد وابن باجة والوزير الطيب بن زهر. إلّا أنه بزوال دولة الموحدين في المغرب وانطواء الدولة الأيوبية المعاصرة لها في القرن الثاني عشر انتهت دورة الحضارة الإسلامية، في رأي مالك بن نبي، وبدأ عصر الانحطاط رغم بوارق انتصارات المماليك والدولة العثمانية في الشرق والغرب، فقد بدأت دورة جديدة للحضارة المسيحية الغربية تنبعث من أشلاء الأندلس وتأخذ أطرادها إلى حيث نرى نتائجها في عالمنا الحاضر». انظر: مالك بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ترجمة بسام بركة وأحمد شعبو؛ إشراف وتقديم عمر مسقاوي، سلسلة مشكلات الحضارة (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢)، ص ٤٧ ـ ٤٨، والمعلومات التاريخية ينقلها المشرف على الكتاب من: حسن إبراهيم حسن، **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي**، ٤ ج (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٤ ـ ١٩٦٧)، ج ٤، ص ٢١٩ وما بعدها.

والفارق بين الإنسان «الطبيعي» (ما قبل الحضارة) والإنسان (الخارج من الحضارة) أنّ الأخير لم يعد قابلاً لإنجاز عمل محضّر «إلا إذا تغيّر هو من جذوره». وعلى العكس من ذلك فإنّ الإنسان السابق للحضارة (حالة البدوي قبل الإسلام) يكون أكثر استعداداً وقبولاً للدخول في الدورة الحضارية(١٥).

الإشارة ضمنياً، هنا، تنبع في شقٍّ رئيس من «البعد النفسي»، ذلك أنّ إصلاح إنسان «ما بعد الموحدين» يرتبط بعملية نفسية أكثر تعقيداً، تتمثل بإصلاح في داخل مدركاته الدينية وإعادة بناء نفسيته وأفكاره وفقاً لهذه المدركات، بعد أن حدث انحراف كبير، خلال القرون السابقة. بينما إصلاح المدركات الدينية لـ «الإنسان الطبيعي» تعتبر أكثر سهولة، وإعداده لمرحلة الانطلاق الروحي الحضاري كذلك أقل تعقيداً من الإنسان المتفسخ حضارياً(١٦).

لكن هذا لا ينفي أنّ للفكرة الدينية في الحالتين دوراً محورياً وأساسياً؛ إذ يرى بن نبي أنّ «الحضارة تولد مرتين، أمّا الأولى فميلاد الفكرة الدينية، وأمّا الثانية فهي تسجيل هذه الفكرة في الأنفس، أي دخولها في أحداث التاريخ». وهي الحالة التي تنطبق على الحضارة المسيحية، حيث كان هنالك فارق زمني بين ولادة الفكرة الدينية في الأرض «الرسالة» وبين ولادتها في نفوس الناس والعمل بها. أما الحضارة الإسلامية فقد جمعت الولادتين، نظراً للفراغ الذي وجدته هذه الفكرة في النفس العربية(١٧).

قد يكون النص الموازي المتواري في النص السابق لبن نبي أنّ الولادة الجديدة للفكرة الدينية في المجتمعات العربية والمسلمة لن تكون بوحي جديد، وإنما بعملية «إصلاح ديني» تعيد الاعتبار للوظيفة الاجتماعية للفكرة الدينية، من خلال استعادة دورها في تغيير النفوس والعقول والبدء مرة أخرى بدورة حضارية جديدة، كما حصل مع الحضارة الغربية وحركة الإصلاح الديني البروتستانتية، التي أطلقت دورة حضارية غربية جديدة، أدت إلى التقدم العلمي والصناعي والثقافي، بينما أدى تراجع الفكرة الدينية ودورها وحيويتها في المجتمعات العربية

---

(١٥) انظر: بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ص ٤١ ـ ٤٨.

(١٦) انظر: بن نبي، **شروط النهضة**، ص ٧٨ ـ ٨٠ وقارن ذلك بـ: شاويش، **مالك بن نبي والوضع الراهن**، ص ٢٥ ـ ٢٧.

(١٧) انظر: بن نبي، **شروط النهضة**، ص ٦٠ ـ ٦٢.

والمسلمة إلى مرحلة الضعف والاستعمار والتخلف عن الركب الحضاري[١٨].

يستدرك بن نبي على ما قد يثار حول مفهوم «الفكرة الدينية»، بأنّ «الحضارة الشيوعية» لا يمكن أن نرى فيها «طابع الروح»، لكنه يرى أنّ الخطأ يأتي أولاً من تفسير أصول الشيوعية باعتبارها حضارة. بل هي تعبيرٌ عن «أزمة الحضارة المسيحية» مع أنّ ذلك لا ينفي أن «الشيوعية الواقعية» (بعيداً عن الموقف النظري من الدين والروح) هي «في جوهرها نشاط المؤمنين المدفوعين بالقوى الداخلية نفسها التي دفعت غيرهم من المؤمنين في مختلف العصور. . فالظاهرة متماثلة في جوهرها النفسي، ومحددة هنا وهناك بسلوك الفرد نفسه حيال مشاكل المجتمع الناشئ»[١٩].

رابعاً: «الشواغل السياسية» حين تكون انحرافاً عن الإصلاح

بالعودة إلى مشروع الإصلاح السياسي لدى بن نبي، بعد استنطاق رؤيته للدورة الحضارية ومراحلها وسماتها، وتوصيفه للإنسان العربي المسلم اليوم «إنسان ما بعد الحضارة»، فإنّ بن نبي يؤمن بدور الدين باعتباره مدخلاً رئيساً لعملية الإصلاح، التي تبدأ من إصلاح الإنسان والمجتمع وإطلاق طاقاته نحو التعلم والتفكير والعمل المهني والصناعي والإنتاج، معتبراً أنّ تلك المعالم الحقيقية لأي تغيير عام، ينتج عنه في المحصلة تغيير سياسيّ.

في المقابل؛ يرفض بن نبي رفضاً قاطعاً الانجرار إلى العمل السياسي معتبراً أنّ ذلك انحراف خطر عن الطريق الصحيحة للنهضة. بل يعدُّ بن نبي الاهتمامات السياسية إحدى علامات مرحلة ما بعد الحضارة «ولو أردنا أن نسمي هذه المرحلة الخالية من الروح والعقل الخاتمة لكل حضارة، لأطلقنا عليها بلا تردد اسم المرحلة (السياسية) بالمعنى السطحي لكلمة سياسة»[٢٠].

ولعلّ الحالة الجزائرية، التي أثّرت كثيراً في قراءة بن نبي وتصوره لعملية الإصلاح، تشكّل مثالاً مناسباً لتوضيح أفكاره، فهو ـ كما يقول في كتابه **مذكرات شاهد للقرن** ـ وجد نفسه في الاتجاه الفكري نفسه لجمعية

(١٨) قارن ذلك بـ: Azzam S. Tamimi, «Rise and Fall of Islamic Political Thought,» *Brunei Times*, <http://www.bt.com.bn/en/files/digital/Islamia/Issue19/SP10Nov.3.pdf>.

(١٩) بن نبي، **شروط النهضة**، ص ٦٠.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٥٩.

العلماء المسلمين (التي تجسِّد مشروع الإصلاح لابن باديس) «لقد شعرت بأنني وهؤلاء في اتجاه فكري واحد»[٢١].

والجامع الرئيس الذي يلتقي فيه بن نبي مع مشروع ابن باديس يتمثل بالاهتمام بالإصلاح الديني وتنوير المجتمع وتحريكه نحو العلم والثقافة ونبذ الجهل والخرافات والإقبال على الإصلاح المجتمعي من خلال الأعمال التطوعية وغيرها، وجميعها تشكل الوظيفة الاجتماعية والأخلاقية الرئيسة للفكرة الدينية[٢٢].

ويمكن التقاط نظرة بن نبي السلبية لأوضاع المجتمع الجزائري ثقافياً واجتماعياً في كتابه **مذكرات شاهد للقرن** والمتمثلة بضعف التعليم وغلبة الأفكار الصوفية على المجتمع، بصورتها الخرافية، والاستسلام للكسل وغياب روح العمل الاجتماعي العام. في حين شكّلت حركة الإصلاح التي قادها ابن باديس ـ في بداياتها ـ (قبل أن تدخل في العمل السياسي وفقاً لمالك بن نبي) مرحلة جديدة استغرقت شرائح واسعة من المجتمع الجزائري أعادت تصحيح الأفكار الدينية لدى الناس، وحاربت «الخرافات الصوفية»، وحثت على العمل الاجتماعي العام، فوجد بن نبي فيها محركاً حقيقياً لنهضة المجتمع[٢٣].

ولعلّ ما يفسر موقف مالك بن نبي المؤيد للأفكار «الوهابية» التي جاء بها الشيخ محمد بن عبد الوهاب[٢٤]، في الجزيرة العربية والدولة السعودية

---

(٢١) مالك بن نبي، **مذكرات شاهد للقرن**، ترجمة مروان القنواتي، ٢ قسم في ١، ط ٢ (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٤)، ص ٧٤.

(٢٢) يمكن مقارنة ذلك بـ: المصدر نفسه، ص ٧٣ و١٢٤ ـ ١٣٤.

(٢٣) انظر: المصدر نفسه، صفحات متفرقة.

(٢٤) محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣م ـ ١٧٩١م)، ولد في قرية العيينة بنجد وفيها أخذ دروسه الأولى، ثم انتقل إلى المدينة المنورة فتتلمذ على شيوخها. وأقام مدة في البصرة وبغداد ثم عاد إلى العيينة ليخرج منها بالدعوة إلى الدين متأثراً بابن تيمية وابن قيم الجوزية التابعين لمذهب الإمام أحمد بن حنبل. وقد صادفت دعوته نجاحاً كبيراً بعد أن أخذ بها أمير الدرعية في نجد: محمد بن سعود، إذ اتفق معه على ضرورة العودة بالإسلام إلى صفائه الأصلي، وعلى نشر الدعوة في شبه الجزيرة، ووصل نشاط «الوهابيين»، إلى أطراف بلاد الشام والعراق فطلب السلطان العثماني إلى محمد علي باشا والي مصر قتالهم فبعث بحملات عدة إلى الجزيرة تمكنت من إلحاق الهزيمة بهم وتقليص نفوذهم وحصره في نجد. لكن الوهابيين عادوا، في عام ١٨٤١م، بعد انسحاب الجيوش المصرية، إلى نشاطهم، فتمكنوا بقيادة آل سعود من السيطرة على الجزيرة وبعث الدولة السعودية.

انتشرت أفكار ابن عبد الوهاب في أرجاء العالم الإسلامي وكان لها بصورة خاصة تأثير في سلطان مراكش سيدي محمد بن عبد الله (١٧٥٧م ـ ١٧٩٠م)، وعلى دعوات دينية متعددة كتلك التي قادها =

التي قامت على هذه الأفكار هو الآثار الدينية والاجتماعية للصوفية في المجتمع الجزائري، والتي عززت من الإيمان بالخرافات والسلبية والكسل، وهي الظواهر التي حاربتها حركة ابن باديس[(٢٥)].

إلّا أنّ جمعية العلماء المسلمين نفسها وقعت في انحراف خطر عن مسارها عندما دخلت في معمعة العمل السياسي وشاركت في الانتخابات ١٩٣٩، وأرسلت قبل ذلك وفداً إلى باريس عام ١٩٣٦ لشرح مطالبهم. يقول مالك بن نبي، موضحاً رؤيته السلبية للعمل السياسي، «لقد كان على الحركة الإصلاحية أن تبقى متعالية على أوحال السياسة والمعامل الانتخابية ومعارك الأوثان، ولكن العلماء آنذاك قد وقعوا بالوحل، حيث تلطّخت ثيابهم البيضاء وهبطت معهم الفكرة الإصلاحية، فجرت في المجرى الذي تجري فيه (الشامبانيا) في الأعراس الانتخابية»[(٢٦)].

بل يذهب بن نبي إلى أنّ الانخراط في العمل السياسي بمثابة عودة إلى منطق الخرافات والحروز والزوايا والأوثان «وهكذا وجدنا أنفسنا بين أحضان الوثنية مرة أخرى، كأن الإصلاح قد حطّم الزوايا والقباب دون الوثن، فقد توارت العقول وحلّت محلها الوثنية التي تتكلم اليوم وحدها، إذ نُصب لها في كل سوق منبر، كي يستمع إليها الناس وإغفالاً لواجباتهم وإبعاداً لهم عن طريق التاريخ. لقد ورث الميكروب السياسي ميكروب الدروشة. . فبعد أن كان الشعب يقتني بالثمن الغالي البركات والحروز، أصبح يقتني الأصوات والمقاعد الانتخابية. .»[(٢٧)].

على الأغلب فإنّ موقف بن نبي السلبي والرافض للعمل السياسي ينطلق من ظروف تاريخية معينة، وليس بصفة عامة. ويمكن تفسير هذه السلبية الواضحة من السياسة، على اعتبار أن المشكلة الرئيسة هي حضارية (ثقافية،عقلية) وليست سياسية، ويترتب على الانشغال في العمل السياسي على حساب «العمل الإصلاحي» آثار سلبية عديدة أبرزها:

= شريعة الله وسيد أحمد في الهند، ومحمد بن علي السنوسي في الشمال الأفريقي، والمهدي محمد بن أحمد (١٨٤٤م ـ ١٨٨٥م)، في السودان. ومن أشهر مؤلفاته: كتاب **التوحيد فيما يجب من حق الله على العبيد**، كتاب **الكبائر**، كتاب **كشف الشبهات**، وغيرها.

(٢٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠٥ ـ ٣١٠.

(٢٦) انظر: بن نبي، **شروط النهضة**، ص ٣٢.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٣٨.

١ ـ أنّ العمل السياسي يعيد المجتمع إلى حالة الكسل والجمود وانتظار ما تأتي به مخرجات العملية السياسية، أو العملية الانتخابية، بدلاً من القيام بدوره المطلوب في تغيير الواقع الاجتماعي، الذي أفرز الواقع السياسي، فالعمل السياسي يقلب الأسباب والنتائج، وبدلاً من البدء بالأسباب (الواقع الاجتماعي) يبدأ بالنتائج (السياسة).

٢ ـ يترتب على الفكرة السابقة التركيز على الحقوق من دون الواجبات، فاللغة الدارجة في الإعلام وبين الناس تصبح حول الحقوق السياسية، من دون إدراك أن الحقوق هي محصلة القيام بالواجبات، لغة الحقوق تدفع إلى السلبية (وفقاً لبن نبي) بمعنى؛ الجلوس وانتظار «جهة أخرى» لتقديم هذه الحقوق، بينما العملية الإصلاحية تقتضي سيادة لغة الواجبات والعمل والفعالية، «لقد أصبحنا لا نتكلم إلّا عن حقوقنا المهضومة ونسينا الواجبات. ونسينا أنّ مشكلتنا ليست فيما نستحق من رغباتنا، بل فيما يسودنا من عادات، وما يراودنا من أفكار؛ وفي تصوراتنا الاجتماعية بما فيها من قيم الجمال والأخلاق، وما فيها من نقائص أيضاً تعتري كل شعب نائم. وبدلاً من أن تكون البلاد ورشة للعمل المثمر والقيام بالواجبات الباعثة إلى الحياة، فإنها أصبحت منذ سنة ١٩٣٦ سوقاً للانتخابات»[٢٨].

٣ ـ أنّ العمل السياسي يعود إلى منطق «البطولات» والأساطير، والتعلق بالشخصيات السياسية، بدلاً من التعلق بالشعب نفسه وبإنجازه وقدراته، ويرى بن نبي أنّ السبب الذي دفع جمعية العلماء المسلمين إلى «عالم السياسة» هو «مركّب النقص» تجاه «رجال السياسة». مع أنّ الانشغال بالسياسة ورجالها وشخصياتها هو استعادة لدور «الوثنية» والتعلق بالأقطاب والدراويش الذين يملكون «التصرف بالكون»، كما كان يعتقد المتصوفة في الجزائر. إذ يرى أنّ زمن «البطولات» قد ولّى، والبطولة، بل المعجزة الحقيقية، في « تحويل الأمة وتقدّمها أغلى من هذا السراب؟ ألم يكن موطن المعجزة هو ما دلّ عليه القرآن، أي النفس ذاتها». ولا يتردد بن نبي في أن يربط بين العمل السياسي بصورته تلك وبين «الوثنية» التي تنصّب أصناماً ولا تغرس أفكاراً»[٢٩].

---

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٣٠ ـ ٤٠.

٤ ـ يتناقض الانشغال بالعمل السياسي مع مفهوم محوريّ في تصوّر بن نبي، أي «القابلية للاستعمار»، فالاستعمار «ليس مجرد عارض بل هو نتيجة حتمية لانحطاطنا.. لكيلا نكون مستعمَرين يجب أن نتخلص من القابلية للاستعمار»(٣٠). فما يُخرج الاستعمار من البلاد «المستعمَرة» ليس العمل السياسي النيابي ولا الخطب الجماهيرية، إنما هو العمل على التخلص من «مُعامل الاستعمار» المتمثل في العوامل الممهدة له، كالتخلف والجهل والأمراض الاجتماعية المختلفة «إنّ القضية عندنا منوطة أولاً بتخلصنا مما يستغله الاستعمار في أنفسنا من استعداد لخدمته، من حيث نشعر أو لا نشعر، ما دام له سلطة خفية على توجيه الطاقات الاجتماعية عندنا، وتبديدها وتشتيتها على أيدينا، فلا رجاء في استقلال، ولا أمل في حرية، مهما كانت الأوضاع السياسية، وقد قال أحد المصلحين: أخرجوا الاستعمار من أنفسكم يخرج من أرضكم»(٣١).

من الواضح أن بن نبي يرى أنّ التخلص من الاستعمار يكمن بالتخلص من «عقدة النقص» اتجاهه، وبتقوية عوامل المناعة الداخلية وتحصين المجتمعات بالتوسل بالعلم والصناعة والعمل، بدلاً من تمضية الأوقات في الحديث السياسي والحقوق وانتظار الزعامات التي تخلّص الشعوب العربية والمسلمة من الاستعمار وتداعياته.

خامساً: غياب المسألة الثقافية عن الخطاب الإسلامي المعاصر ثم استعادتها!

في العام ١٩٠٥ توفي الإمام محمد عبده، وقد سلّم راية دعوة الإصلاح لمالك بن نبي الذي ولد في العام نفسه ليكمل مسيرة الإمام.

القواسم المشتركة بين مدرسة الإمام محمد عبده وبن نبي كبيرة، إن لم نقل إنّ مدرسة الأخير هي امتداد لمدرسة الإمام وإضافة لها في العديد من الجوانب. لكن أهم ما يجمع فكرهما هو الاتفاق على أن التخلف يمثِّل أساس الداء وسبب البلاء، وأن الأولية هي للإصلاح الديني والثقافي العام، وأن هناك سنناً اجتماعية للنهوض والتخلف تشمل الامم المؤمنة والكافرة، وسنن

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٧.

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٥٨ ـ ١٥٩.

الله لا تحابي أحداً. بينما العمل السياسي هو مشغلة للوقت ومضيعة للجهد، إذا ما انخرط به المصلحون وتركوا دَوْرهم ومسؤوليتهم الإصلاحية.

أما الفارق بين المدرستين فيكمن في الخلفية الفكرية والمعرفية لكل منهما؛ فالإمام محمد عبده ابن المؤسسة الدينية وهاجسه الأساسي تجديد علوم الدين وإخراجها من حالة الجمود، والانطلاق من قاعدة تغيير الإدراك الديني للإنسان المسلم، كي يعيد بناء مفاهيمه وقيمه في الحياة نحو الإنتاج والعطاء والإبداع والتفكير، وهي الطاقات الإنسانية التي تعطلت مع تعطل علوم الشريعة والفقه. وكان الإمام متأثراً بحركة الإصلاح الديني البروتستانتي. في حين أن مالك بن نبي درس في أوروبا، وتلقى العلوم الطبيعية والهندسية هناك، ولمس معاينةً الفارق الحضاري الكبير بين الشرق والغرب.

وهو، وإن كان يتوافق مع الإمام في أهمية «الفكرة الدينية» ودورها في تحريك عجلة النهضة والتنمية وخلق التفاعل بين الإنسان والوقت والتراب من خلال بث الطاقة الروحية في الإنسان، إلا أن عنايته كانت في دراسة أسرار الحضارات في سقوطها ونهوضها وعوامل تقدمها، وهو يعود بهذا الشاغل الكبير إلى أستاذه الأول ابن خلدون الذي استقى منه معالم نظريته في دور «الوحي» وفي مراحل التطور السياسي. بينما نقل بن نبي «بؤرة التركيز» من الدولة والعصبية الخلدونية إلى مفهوم الحضارة والمجتمع[٣٢].

وعلى الرغم من أن بن نبي قدّم مساهمة خاصة في الفكر الإسلامي المعاصر، إلا أنه بقي بعيداً عن التأثير على الطبقة العامة في المجتمعات العربية، إن لم نقل إنّ فكره تعرّض إلى حالة من الإعراض والقطيعة حتى من شريحة واسعة من المثقفين والكتّاب العرب، ولم تستفد الثقافة العربية بعد استفادة حقيقية من مساهماته. وهذه الملاحظة هي التي سجلها وجيه كوثراني في مقالة له عام ١٩٩٠ في مجلة **رسالة الجهاد** الليبية بعنوان «لماذا العودة إلى مالك بن نبي: الذاكرة والنسيان والتواصل في المشروع العربي الإسلامي»[٣٣].

السؤال الذي يطرح عند الحديث عن مدرسة مالك بن نبي هو: لماذا

---

(٣٢) يشير بن نبي نفسه إلى تأثره في ابن خلدون، انظر على سبيل المثال: المصدر نفسه، ص ٦٩ ـ ٧٠.

(٣٣) انظر: زكي الميلاد، «إلى أين وصلت النظرية الثقافية؟،» **الغد**، ٨/ ١٢/ ٢٠٠٥.

تم تجاوزها ولم تأخذ ما تستحقه من الاهتمام في الفكر العربي المعاصر؟

السبب في ذلك يعود ـ غالباً ـ إلى أن المشكلة هي في طبيعة عصر مالك بن نبي والفترة الزمنية التي جاء فيها، فقد بدأ إنتاجه الفكري الكبير منذ النصف الثاني من القرن العشرين، وهي الفترة التي شهدت الحماسة القومية العربية والاشتغال بالسياسة ومشاريع التحرر الوطني والصراعات الأيديولوجية، وكانت الغلبة فيها للفكر السياسي على القضايا الثقافية والفكرية التي كان ينادي بها بن نبي وتسود في كتاباته.

على صعيد الفكر الإسلامي، فإنّ اختلاف بن نبي مع مقاربة سيد قطب، التي هيمنت على الفكر الإسلامي الحركي منذ الخمسينيات إلى الثمانينيات، أدى إلى عزلة كبيرة لأفكاره.

فقد جاء بن نبي معاصراً لسيد قطب في التأليف والكتابة، وهو وإن كان قد اصطدم به مباشرة حول تعريف الحضارة، فقد تناقضت واختلفت مقاربته الفكرية ورؤيته للإصلاح كذلك مع رؤية سيد قطب في نواحٍ عدة، أبرزها أن سيد أقام بنيان نظريته على أهمية الجانب السياسي وأولويته وعلى أساسٍ من «صراع السلطة» بين الحركة الإسلامية والنظم العربية الحاكمة، واستند قطب في رؤيته إلى مفهوم «الحاكمية» وتوظيف الدين في الصراع السياسي مع النظام الناصري.

ومن الأسباب الأخرى التي أدت دوراً كبيراً في عدم عبور أفكار مالك إلى العموم أن خطابه امتاز بالطابع النخبوي، ويتطلب التعامل معه وإدراكه والوصول إلى مراميه عقولاً ذات قدرات ثقافية وفكرية معينة. فهو ـ إن صح التعبير ـ يصنع العقول التي يفترض أنها تقوم بعملية التغيير.

بمعنى؛ أن هناك درجةً بين بن نبي وبين الناس تتطلب وجود «نخبة ناقلة» لفكره ومترجمة له من خلال مرحلة ثانية من الكتابة واللغة والخطاب الذي يمتلك أدوات التأثير على الناس والمجتمعات، وربما لم توجد هذه «النخبة» بالكفاءة أو الامتداد المطلوب.

أياً كان الأمر، فقد تعرّض ميراث مالك بن نبي ومقاربته لعقودٍ من الإقصاء والتهميش، وهي عقود أقل من العقود التي أحدثت القطيعة مع ميراث الإمام محمد عبده.

لكن، اليوم تبدو الظروف والشروط مرشحة لإعادة التفكير بمقولات مقاربة بن نبي بعد أن كشف احتلال بغداد نيسان/أبريل ٢٠٠٣ وتراجع المشاريع السياسية الثورية العربية ومؤشرات تقارير التنمية الإنسانية العديدة والفجوة الرقمية وبروز «الطائفية السياسية» من جديد، أن مشكلة التخلف والمسألة الثقافية ما زالت تلاحق المجتمعات العربية، وأن المشكلة هي في الثقافة التي تمنح المشروعية الواقعية للاستبداد، وتصنع الاستعمار سابقاً، وهي التي تخلق النفوس «القابلة للاستبداد» والاحتلال والهيمنة لاحقاً، فلا بد أولاً، وفقاً لهذه المقاربة، من صراع الأفكار وطرد الخرافات والأوهام وتجديد العقل المسلم وشحذه ومراجعة دور الدين في المجتمع والحياة، أو بعبارة مالك نفسه: «أخرجوا الاستعمار من قلوبكم يخرج من دياركم».

على الطرف الآخر، لا تزال مقاربات فكرية إسلامية ترفض مقولات بن نبي بخاصة ما يتعلق بمفهوم «القابلية للاستعمار». ويقدم منير شفيق مداخلة واضحة في نقد فكر بن نبي يستند فيها إلى ركنين أساسيين[٣٤]:

الركن الأول؛ أنّ بن نبي يقفز عن دور «الاستعمار» في تجهيل المجتمعات العربية والمسلمة، يقول شفيق: «هنا تسقط من التاريخ الحروب الاستعمارية وما ارتُكِب من مجازر وقهر من أجل الإخضاع إلا بقوة البطش والقهر وليس (القابلية للاستعمار) والرضا به».

ويذهب شفيق إلى أنّ التركيز على «العيوب الذاتية» بمثابة تبرئة «القويّ من دم الضعيف بحجة تخلّف الضعيف أو قابليته للاستعمار، فما يتقرر لأسباب لها علاقة بموازين القوى وظروف عالمية محددة لا يجوز أن يسوغ، أو يختلط، بإشكالية السلبيات الذاتية للشعوب المقهورة، فلكل من هاتين الظاهرتين حسابه».

أمّا **الركن الثاني**؛ فإنّ إلقاء اللوم على الشعوب والمجتمعات العربية والمسلمة يعزز من الهجمة الصهيونية الأمريكية في إلقاء المسؤولية على النظام العربي أو على مجتمعاتنا، أو امتداد معاصر لنظرية «القابلية للاستعمار».

يضاف إلى نقد شفيق السابق رؤية لتيار إسلامي وعربي تقوم على أنّ في

(٣٤) انظر: منير شفيق، «قابلية مقاومة الاستعمار،» **الغد**، ٨/ ١٢/ ٢٠٠٥.

مفهوم «القابلية للاستعمار» ظلم للأمة والمجتمعات المسلمة التي أظهرت السنوات الأخيرة أنها على درجة من الوعي والإحساس التاريخي والديني والوطني، فقامت في فلسطين ولبنان والعراق حركات مقاومة ضد الاحتلال، وأثبتت أنّ الشعوب العربية والمسلمة «غير قابلة للاستعمار» مناكفة بذلك رؤية بن نبي النظرية.

نسبة كبيرة من الانتقادات الموجهة لأفكار بن نبي تعكس خلافات فكرية وسياسية محورية، بخاصة من قبل المدرسة التي ينتمي إليها منير شفيق، والتي تركز على دور العامل الخارجي وعلى مقاومته، وتقفز عن قضية التخلف والأمراض الداخلية، على اعتبار أنّ الأولوية للعوامل الخارجية.

إلّا أنّ الخطأ الذي يقع فيه التيار الناقد لبن نبي، في الفكر الإسلامي بخاصة والعربي بعامة، أنّه يفترض أنّ بن نبي لا يُحمِّل الاستعمار والعامل الخارجي مسؤولية كبيرة فيما وصلت إليه الأمور داخل الدول «المستعمَرة» أو في إعاقة النهوض والتغيير، وهذا مخالف بصورة كبيرة لرؤية بن نبي، الذي ربما يبالغ في الدور الاستعماري، إلى درجة تكاد تصل إلى عُقدة أو نظرية «المؤامرة الاستعمارية» في كل شيء، ويمكن إبراز هذا «الموقف المضخّم لدور الاستعمار» في كتابه **الصراع الفكري في البلاد المستعمرة**.

إذاً؛ بن نبي لا يقفز عن دور الاستعمار، بل على النقيض من ذلك يرفض الانشغال بالخطابات السياسية والاستسلام لمنطق تبرئة الذات من تحمُّل المسؤولية الأخلاقية والتاريخية عن مرحلة الضعف والتخلف، التي فتحت الطريق معبّدة أمام الاستعمار.

الأمر الآخر، وربما هو الأهم في رؤية بن نبي، أنّه لا ينظر إلى ظاهرة الاستعمار خارج السياق الحضاري والثقافي. إذ إنّ الاستعمار هو «فيضان» قوة حالة حضارية على حساب ضعف حالة حضارية أخرى. فالمواجهة الأعمق للاستعمار تتمثل بإدراك الفجوة الحضارية الكبيرة، التي شكلت عوامل القوة والضعف في الحالتين، ما يعني الاهتمام بالتعليم والثقافة والصناعة والزراعة والتنمية، التي تكفل تقوية الذات معنوياً ومادياً وتحصينها من الداخل، كي تكون عصيّة على الاحتلال والاستعمار أو أية صورة من صور الاستغلال.

الفصل الثالث

جـودت سعيـد:
الإصلاح السياسي من القاعدة إلى القمة

يعدّ جودت سعيد (السوري) أبرز من تسلّم مشروع «الإصلاح الثقافي ـ الفكري» من مالك بن نبي، ورفع شعار «إنّ الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم». لكنّه لم يكتفِ بشرح أو تبنّي أفكار بن نبي، بل عمل على التوسع فيها والبناء عليها، وأضاف مساهمةً خاصة به في إطار «المدرسة الثقافية».

وتبرز مساهمة سعيد في مذهب «اللاعنف»، الذي تبناه ونظّر له وعمل على نشر حججه وأفكاره من خلال كتبه وملاحظاته، وتبرز مساهمته ـ كذلك ـ في محاولة الإجابة عن سؤال: كيف يمكن توليد وخلق «الفعالية» لدى المسلم المعاصر بدلاً من حالة الجمود والتقاعس الحالية؟

أولاً: في استكشاف سنن تغيير النفس والمجتمع

أخذ سعيد المبادئ والمفاهيم الرئيسة لمدرسة مالك بن نبي وأسس عليها أغلب كتاباته وتبنّاها في رؤيته للإصلاح بصورة عامة، والسياسي منه بخاصة.

وينطلق سعيد من أنّ أية عملية تغيير وإصلاح جادة لا بد أن تنطلق من تغيير الإنسان ذاته، ونقله من حالة «الكلالة» إلى «الفعالية»، وهو ما يؤدي

إلى تغيير الواقع الاجتماعي وصولاً إلى الواقع السياسي[1].

وإذا كان مالك بن نبي قد وضع «مشكلات الحضارة» عنواناً لجميع كتاباته؛ فإنّ سعيداً وضع «سنن تغيير النفس والمجتمع» عنواناً لكتاباته ومشروعه الفكري، محاولاً التفكير والبحث في كيفية الانتقال من حالة «التخلف» الحضاري إلى «النهضة» عن طريق إدراك وفهم قوانين وسنن تغيير ما بالأنفس والمجتمع من ناحية، وإدراك «سنن الآفاق»، من ناحية أخرى، وصولاً إلى إفادة الإنسان بالصورة المثلى من «القدرة التسخيرية» المودعة في جنبات الأرض الواسعة.

يؤسس سعيد مشروعه على القواعد التي وضعها بن نبي من الانتباه إلى الأمراض والأزمات الداخلية، التي تشكّل العائق الأول والأساس أمام مشروع النهضة والإصلاح، ومنح الجانب الحضاري الأهمية الكاملة، باعتبار أنّ كلاًّ من التخلف والتقدم منظومة كاملة من المفاهيم والقيم والمشاعر والأنظمة. كما يسير سعيد في السياق نفسه الذي يدفع إلى الحديث عن الواجبات لا الحقوق واعتبار شروط النهضة كامنة في تفاعل الإنسان مع الوقت والتراب[2].

ويتخذ سعيد ـ كذلك ـ موقفاً سلبياً من الانشغال بالعمل السياسي بدلاً من الانشغال بالإصلاح الثقافي والحضاري، معتبراً أنّ «ما في الواقع هو انعكاس لما في النفوس»[3]، ومؤكداً أن المطلوب هو الأمة الراشدة وليس الحاكم الراشد «الأمة الراشدة أهم من الخلافة الراشدة؛ لأنّ الأمة الراشدة هي التي تصنع الخليفة الراشد وليس العكس، والأمة غير الراشدة تقتل الخليفة الراشد، كما قُتل علي بن أبي طالب. ولذلك علينا أن نعيد

---

(١) حول مفهوم الكلالة والفعالية، انظر: جودت سعيد، **الإنسان كلاًّ وعدلاً** (بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٣)، أغلب فقرات الكتاب. وهو بالمناسبة من تأليف أخت سعيد، ليلى، لكن سعيداً تبنّى الكتاب ووضع اسمه عليه باعتباره يمثل أفكاره.

(٢) قارن ذلك بـ: جمال جمال الدين، مراجعة لتقويم مشروع التغيير، في: أبو يعرب المرزوقي [وآخرون]، **جودت سعيد: بحوث ومقالات مهداة إليه** (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٦)، ص ٢٧٢. وهذا الكتاب يضم بين دفتيه مجموعة من المقالات والأبحاث حول فكر جودت سعيد تكريماً له ولمشروعه الفكري.

(٣) انظر: جودت سعيد، **مذهب ابن آدم الأول: مشكلة العنف في العمل الإسلامي**، ط ٥ (بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٣)، ص ١٩٨ ـ ١٩٩.

الأمة الراشدة، وبعد ذلك ينتج عنها تلقائياً الخليفة الراشد»[٤].

ثانياً: مذهب ابن آدم الأوّل: نبذ العنف والسلاح

انطلاقاً من تلك الأسس في إدراك مشروع الإصلاح السياسي يتخذ سعيد موقفاً حاسماً ومعلناً، لا تردد فيه ضد استخدام السلاح للوصول إلى الحكم أو تغيير الواقع الاجتماعي والسياسي بالقوة المادية، لا بقوة الفكرة والبلاغ والخطاب.

ويرجع الاهتمام الكبير لدى سعيد وإصراره على مذهب «اللاعنف»[٥] إلى معايشته حقبة الصراع السياسي بين السلطة والإسلاميين واتخاذ اتجاهات إسلاميةٍ العملَ المسلح والسرّي في مواجهة «عنف السلطة». ولعلّ التجربة المصرية في الخمسينيات والستينيات، حيث كان سعيد يدرس في القاهرة، ثم بوادر تكرار التجربة في سورية في منتصف الستينيات، مثّلا الدافع الرئيس له للمسارعة في إصدار أول كتبه بعنوان **مذهب ابن آدم الأول** (١٩٦٦)، محذِّراً الإسلاميين من العمل المسلح، مهما كان جبروت الطرف الآخر.

يوضح سعيد طابع تلك المرحلة والأسباب التي دفعته إلى تبنّي هذا المذهب بالقول: « كنت هناك (يقصد بمصر) حين أُعدِم عبد القادر عودة وأصحابه، ثم غادرت القاهرة.. وأنا أحمل في نفسي همّ مشكلة العالم الإسلامي، وفي سورية كنت في الأحداث التي حدثت عام ١٩٦٥، وبعدها مباشرة أحسست بدافع لا يمكن مقاومته بضرورة أن أكتب (مذهب ابن آدم الأول) أو مشكلة العنف في العمل الإسلامي، وطُبع الكتاب لأول مرة في دمشق عام ١٩٦٦، كتبته بعجلة خشية أن أضيع في الأحداث من غير أن أكون قد بيّنتُ موقفي من أسلوب العمل الإسلامي، وخاصة بعد أن شهدت الأحداث

---

(٤) انظر: المصدر نفسه، ١٨٣، وجودت سعيد، **مفهوم التغيير** (دمشق: دار الفكر، ١٩٩٥)، ص ١٣٤ ـ ١٣٥.

(٥) مفهوم اللاعنف أحد المفاهيم الأساسيّة لدعاة الخطاب السلمي الإسلامي، وأول من نادى به العلامة أبو الكلام آزاد (توفي عام ١٩٥٨) ـ وكان رفيقاً للمهاتما غاندي، وطيب الله، وخان عبد الغفار خان (توفي عام ١٩٨٨م)، والمفكر المعاصر وحيد الدين خان. وقد تبنَّى هؤلاء المفكرون في القارة الهندية تعبير «اللاعنف» ليحمل فكرة ومفهوم تقنيَّة فاعلة في الصِّراع كفيلةٍ بإنجاز تحوُّلٍ اجتماعيٍّ سلميٍّ. ومن أبرز دعاته في الوطن العربي، جودت سعيد، وخالص جلبي. انظر: كريم دوجلاس كرو، «تأصيل السَّلام في الخطاب الإسلامي،» **إسلامية المعرفة**، السنة ٧، العدد ٢٥ (٢٠٠١)، ص ١٥٧.

التي حدثت في مصر وتمنيت أن أساهم في تجنيب سورية من مثل ما حدث في مصر من النزاعات الدموية المؤلمة، وما حدث عندنا بعد ذلك كان أسوأ»[٦].

لكن مشروع «التغيير السلمي» لا يتجمّد عند ما سطّره سعيد في كتابه (ذاك)، بل يستمر معه ليطبع مساهمته الأبرز في الخطاب الإسلامي المعاصر، ويشكل مرتكزاً أساسياً له ولمدرسته والمتأثرين به، وفي مقدمتهم شقيقته (ليلى) وزوجها خالص جلبي، الذي يطلق على سعيد لقب «غاندي العرب»[٧]. ويكتب جلبي عن مذهب اللاعنف «ومن خلال النقاش الطويل في مشكلة العنف واللاعنف وصلت أخيراً إلى القناعة التي بدأت أجمع أطرافها وأحبك خيوطها أنّ عالم السلام والكفاح السلمي قارة مميزة»[٨].

وعلى هذا الأساس الفكري والمعرفي والتأثر بمدرسة مالك بن نبي وجودت سعيد ألّف خالص جلبي كتابه **في النقد الذاتي**: **ضرورة النقد الذاتي للحركة الإسلامية**، إذ ينقد الحركات الإسلامية ويقيّمها من منظور المدرسة «الثقافية» بتغليب جانب «النقد الذاتي» والإصلاح الداخلي على الاهتمام بالعمل السياسي والوصول إلى السلطة والقوة[٩].

بالعودة إلى سعيد ومشروعه؛ فإنّ إدراك السبب الرئيس لاهتمامه بنبذ العنف هو أنّ العمل الإسلامي بوجهته الواقعة (الاهتمام بالسياسة والمواجهة مع السلطة) كان يسير باتجاه مغاير تماماً لمقاربة سعيد الإصلاحية، التي تقوم على الاهتمام بالمعرفة والتغيير الثقافي والابتعاد عن الاشتباك المباشر مع السياسة، والتركيز على الواجبات بدلاً من الحقوق السياسية[١٠].

ذلك أنّ سعيداً يرى أنّ طريق العنف في العمل الإسلامي هي محصلة المداخل الخاطئة للإصلاح والتغيير «إنّ الدعوات والطرق التي تتبنى التغيير

---

(٦) انظر: خالص جلبي، «رحلتي الفكرية مع جودت سعيد،» في: المرزوقي [وآخرون]، **جودت سعيد: بحوث ومقالات مهداة إليه**، ص ١١١، وذلك النص كتبه جودت سعيد حول سيرته الفكرية بطلب من خالص جلبي.

(٧) المصدر نفسه، ص ٩٥.

(٨) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٧.

(٩) خالص جلبي، **في النقد الذاتي**: **ضرورة النقد الذاتي للحركة الإسلامية** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤).

(١٠) انظر: جودت سعيد، **العمل قدرة وإرادة**، ط ٢ (بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٣)، ص ١٥.

تأتي البيوت من ظهورها، لذلك لا بد من تغيير أساسي في أساليب العمل الإسلامي ليتوافق مع سنن التغيير. ومن أمثلة ذلك، العمل على أساس الواجبات لا الحقوق، وإصلاح المجتمع قبل السياسة، وسلوك سبيل الإقناع والتربية لا سبيل العنف والإكراه»[11].

ثالثاً: (أنسنة) الثقافة في مواجهة «ثقافة العنف»

القراءة الأكثر عمقاً لمقاربة سعيد تذهب إلى أبعد من حرص الرجل على تجنيب المجتمعات عواقب صراع دموي بين الإسلاميين والسلطة، أو مجرد الحرص على العمل الإسلامي من الانزلاق إلى الطريق الخاطئة في الإصلاح وحمل السلاح بدلاً من القوة أو العمل بالسياسة بدلاً من النفس والمجتمع، أو تصور أنّ السلطة السياسية هي الأقوى، بينما يرى هو أنّ السلطة الأقوى والأعتى هي سلطة المعرفة والفكرة والثقافة.

إذ إنّ هنالك ثمة فلسفةً ثاوية، في مقاربة سعيد، مضمونها الرئيس (أنسنة) الحياة الاجتماعية والسياسية العربية وتقديس قيمة الإنسان وحقه في الحياة والوجود والتفكير واختيار حكومته، وتعزيز قيمة الأفكار وسلطتها بدلاً من سلطة القوة والحكم، والاعتداد بالإنسان الفرد ودوره، وتحريم استخدام القوة لحل الخلافات بين البشر، لما في ذلك من إزهاق للروح البشرية واعتداء عليها[12].

يوضّح سعيد أصول فلسفته الإنسانية «إنّ الإنسان اليوم لا يزال يعيش أزمة الثقة بالإنسان وأزمة تحقير الإنسان مع ما أراده الله له من تثبيت الثقة بقدرته، وذلك بما وضعه فيه وهيأه له، وهذا النظر الذي يعرض به القرآن وضع الإنسان يوحي بالثقة بمستقبل الإنسان، وأنه سيحقق ما عَلِمه الله وجهلته الملائكة»[13].

على الطرف المقابل؛ فإنّ البديل عن الثقافة السلمية، التي تقدّس الإنسان وحياته وكرامته، هو سيادة شريعة الغاب ومنطق القوة في الوصول إلى السلطة وفي العلاقة بين البشر، والغلبة للأقوى، عندئذٍ لا معنى للحديث عن حرمة النفس البشرية وقداستها.

---

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٧١.

(١٢) قارن ذلك بـ: سعيد، **مفهوم التغيير**، ص ٦٢ ـ ٧٠.

(١٣) انظر: سعيد، **العمل قدرة وإرادة**، ص ٧٨.

المشكلة في العالم الإسلامي، استناداً إلى مقاربة سعيد، ليست بمن يمسك بمقاليد السلطة، إذا كان «إسلامياً» أو ديمقراطياً أم لا، بل المشكلة أبعد من ذلك، إنّها ثقافية وتربوية وأخلاقية، وهي ليست وليدة اليوم إنّما متجذرة في التاريخ الإسلامي «.. بعد الخلفاء الراشدين؛ ضاعت سنّة الرسول صلى الله عليه وسلّم بين المسلمين، وفزعوا عندما أخذ معاوية الحكم بالقوة، وشعروا أنهم فقدوا شيئاً كبيراً؛ لذلك أباحوا الغدر للتخلص من البغي، فوقعوا في دوّامة لا نهاية لها، أباحوا أن يستردوا الحكم بالقوة»(١٤).

ويرى سعيد أنّ ثقافة العنف والسلاح والقوة أصبحت مرضاً خطراً يحكم حياة الناس الاجتماعية والسياسية، وولّدت حالة من الفصام لدى المسلم، فهو خائف مستنكف عن العمل الإصلاحي «يسكت لعجزه عن مواجهة الغير، ثم ينتظر الفرصة السانحة لممارسة العنف ضده»(١٥).

ومرض «العنف»، الذي يعتبره سعيد «آفة العصر»، في مقابل غياب ثقافة الإصلاح والتغيير السلمي، هو ما يفسِّر عجز العالم الإسلامي عن الدخول في زمن الحداثة والأفكار. فالمنطق السائد هو منطق أبو تمام الذي قال منذ زمن بعيد: السيف أصدق أنباءً من الكتب. يقول سعيد: «إنّ فكرنا ما زال يسيطر عليه ما توحي به كلمة (عنترة) حين تذكر في الأدب الشعبي»(١٦).

هذا المرض (العنف) هو الذي يفسّر لماذا يتقاتل العلماء والمشايخ في أفغانستان ويتعاملون فيما بينهم بالصواريخ والطائرات. فهو «جرثومة مخبأة في أعماقهم وأعماقنا، وهو موجود عند اليساريين والقوميين أيضاً، وجميع من تربّى ضمن هذه الثقافة»(١٧).

وإذا كان «مرض العنف» يجد جذوره في التاريخ والموروث الثقافي، فإنّ التربية الأُسرية والمدرسية والعلاقات الاجتماعية والحياة السياسية العربية تعزز هذا المفهوم وتمنحه «المشروعية الواقعية»؛ لأنّها لا تقوم على تعزيز

---

(١٤) سعيد، **مفهوم التغيير**، ص ١١٤ ـ ١١٥.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١١٥.

(١٦) سعيد، **العمل قدرة وإرادة**، ص ١٢١.

(١٧) سعيد، **مفهوم التغيير**، ص ١١٥. ويقصد سعيد بقتال العلماء الأفغان الحرب الأفغانية الداخلية التي اندلعت بعد خروج الاتحاد السوفياتي في أواخر ثمانينيات القرن المنصرم، وقبل ظهور إمارة طالبان الأولى في النصف الثاني من تسعينيات القرن المنصرم.

ثقافة الإنسان وكرامته وحريته وحقوقه، بل تقوم على التقليل من شأنه وعلى التلقين والوصاية وتربي فيه خصالاً تتناقض مع مشروع بناء إنسان سويّ مستقل قادر على الإبداع والعطاء والإنتاج[١٨].

يؤكد هذا المعنى أحد أبناء «المقاربة الثقافية»، جمال جمال الدين، بالقول: «إنّ هدف التغيير الذي نادى به كل المفكِرَين المحترمين (يقصد مالك بن نبي وجودت سعيد) هو تحويل الإنسان المسلم إلى إنسان راشد فعّال متوازن في المنزل والعمل والمدرسة والمكتبة.. إلى إنسان يرفض الدجل والشعوذة والتقليد والانقياد من غير دليل.. إنسان يعرف قيمة هذا المخلوق الاستثنائي الغالية عند خالقه، ويثق بكرامته وكرامة كل إنسان، فيرفض الظلم والاضطهاد كما يرفض الذل والخنوع والاستسلام، فلا يرضى بالعبودية ولا يقبل الاستعباد»[١٩].

ولعلّ ما يشير إليه جمال جمال الدين بمثابة إحدى الأفكار البنيوية لدى جودت سعيد، والتي يمكن تلمّسها في ثنايا كتاباته وأفكاره، إن لم يعبِّر عنها مباشرةً، ألا وهي تحرير الإنسان من خلال تحرير أفكاره. وما دعوته إلى التغيير السلمي والابتعاد عن العنف إلّا للتأكيد على ثقافة تُكرِّس قيمة الإنسان بوصفه فرداً حرّاً يؤمن بإنسانيته وعقله ويسعى إلى أن يتحرر من الاستعمار والاستبداد وفي الوقت نفسه ينعتق من سلطة الأشياء والمفاهيم الخاطئة التي تعيق ترسيخ مبدأ «إنسانية» الإنسان في العالم العربي والإسلامي[٢٠].

رابعاً: التغيير السلمي من القاعدة إلى القمة

إذاً؛ المشكلة ليست مشكلة «سلطة سياسية»، بل هي مشكلة ثقافية بامتياز. ولا تعدو السلطة الحالية إلّا أن تكون انعكاساً للواقع النفسي والاجتماعي، ومن ثمّ فإنّ الإصلاح السياسي لا يتأتى من تغيير الحاكم بطريق السلاح أو الانقلاب أو الثورة المسلّحة، وإنّما من خلال تغيير الإنسان والمجتمع من المدخل الثقافي ـ الفكري، بحيث تتأصل وتتجذّر

(١٨) انظر: سعيد، **مذهب ابن آدم الأول: مشكلة العنف في العمل الإسلامي**، ص ٧٠ ـ ٧٢.

(١٩) جمال جمال الدين، «مراجعة لتقويم مشروع التغيير،» في: المرزوقي [وآخرون]، جودت سعيد: **بحوث ومقالات مهداة إليه**، ص ٢٧٦ ـ ٢٧٧.

(٢٠) قارن ذلك بـ: سعيد، **مفهوم التغيير**، ص ٥٢ ـ ٦٠.

ثقافة سلمية إنسانية تنساب ـ بالضرورة ـ إلى تغيير الواقع السياسي نفسه[٢١].

بيت القصيد، هنا، أنّ الديمقراطية تتأسس على ثقافة سلمية تمنع استخدام القوة والسلاح في اللعبة الداخلية. «الديمقراطية معناها أنّ الناس اتفقوا على تحريم الوصول إلى الحكم بالقوة والعنف، فهم لا يجيزون لأحد أن يقوم بانقلاب للوصول إلى الحكم»[٢٢].

تأسيساً على هذه الفلسفة الإنسانية، وانطلاقاً من مدخله الثقافي في الإصلاح والتغيير، تقوم مقاربة سعيد (مذهب ابن آدم) التي خصص لها كتابه **مذهب ابن آدم: مشكلة العنف في العمل الإسلامي**، ووسّعه في كتابه **كن كابن آدم**[٢٣].

أمّا كتابه **مذهب ابن آدم** الذي يعالج فيه مشكلة العنف في العمل الإسلامي تحديداً، باعتباره في صلب موضوعنا، أي مقاربات الإصلاح السياسي في الخطاب الإسلامي، فإنّه يقوم على توضيح رؤيته لأسباب نبذ العنف والعمل المسلّح والتأكيد على أهمية العمل السلمي بأبعاده المختلفة. كما يحاجج التيار الذي يتبنّى العمل المسلّح، وينقد حججه وآراءه.

ويرى أنّ أغلب المسلمين اليوم يتبنون عقيدة الخوارج! ويفسر ذلك بسيادة ثقافة أنّ تغيير الحاكم لا يتم إلّا بالخروج المسلح، لذلك فهم إمّا فريق خارج على الحاكم بقوة السلاح وتبنّي العمل العسكري وإما فريق «القعدة من الخوارج» وهم من يتبنون فكرة أنّ القوة هي الوسيلة الوحيدة لتغيير الحكم، لكنهم لا يحاولون ممارسة ذلك عملياً[٢٤].

السبب الذي يدفع سعيداً إلى إطلاق مصطلح «الخوارج» على من يؤمنون بالقوة في معادلة تغيير الحكم، يكمن بأنّ الخوارج هم من رفعوا السيف وأحلّوا استخدامه وقتلوا علي بن أبي طالب. ويرد على من يحاجّون

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٣٣.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٩.

(٢٣) انظر: جودت سعيد، **كن كابن آدم** (دمشق: دار الفكر، ١٩٩٧). الكتاب يضم بين دفتيه أغلب الأفكار الواردة في كتابه **مذهب ابن ادم** مع أفكاره حول المعرفة والقراءة والتغيير، ومؤشرات من تجربة الوحدة الأوروبية.

(٢٤) انظر: سعيد، **مذهب ابن آدم الأول: مشكلة العنف في العمل الإسلامي**، ص ٣٤.

بأنّ الخوارج قتلوا علي بن أبي طالب، أمّا من يتبنون العمل المسلح اليوم فهم يواجهون حكاماً مخالفين لسنن الإسلام وشرائعه، بالقول: إنّ من قتل علياً من الخوارج كان يعتقد أنه «كافر»[٢٥].

الأصل، وفقاً لسعيد، ألا يُترك أمر التغيير بالقوة واستخدام السلاح لتقدير الأفراد والجماعات، وأن يكون الأمر قضائياً ومؤسسياً «إذا اجتمع بعض الأفراد سرّاً، وأصدروا حكم الإعدام، أو قرروا القيام بحركة انقلابية، وأعطوا لأنفسهم سلطة تنفيذ مثل هذه الأحكام، لا يكونون قد خدموا الإسلام وأيّدوه، لأنّ الإسلام لا يعطي أمر إصدار مثل هذا الحكم وتنفيذه، حتى في القصاص من القاتل المعتدي، لأي فرد عادي في المجتمع الإسلامي، ولا لبعض الأفراد الذين لم يسلم لهم المجتمع بذلك. فكيف يخوّل المسلم لنفسه تنفيذ هذا الأمر الخطير، واستباحة الدماء في أوضاع فيها كثير من الالتباس والغموض..»[٢٦].

واستناداً إلى هذه الرؤية يعرّف سعيد الفرق بين الخروج والجهاد المشروع: «الخروج هو استخدام القوة والعنف للوصول إلى الحكم. والجهاد هو استخدام القوة بعد الوصول إلى الحكم برضا الناس، لمنع الإكراه في الدين..». فالخوارج هم خارجون على القانون والنظام، لأنهم استباحوا استخدام السلاح في عملية التغيير الداخلي[٢٧].

ويشترط سعيد للجهاد المشروع شرطين رئيسين؛ **الأول** متعلق بالمجاهد، وهو أن يكون قد وصل إلى الحكم برضا الناس واقتناعهم. و**الثاني** للمجاهد ضده، وهو أن يكون قد أكره الناس على دين معين أو منعهم حقهم في اختيار دينهم. ومن الواضح أنّ هذه الشروط متعلقة بـ «جهاد الطلب» وليس بجهاد الدفع وهو منع اعتداء الغير على أراضي المسلمين وأعراضهم وأموالهم أي حق المسلمين في «الدفاع عن النفس»[٢٨].

ويدحض سعيد الحجج والذرائع التي يستند إليها تيار العمل المسلح، وفي مقدمتها تكفير الحكام، فاستباحة الخروج عليهم، وفقاً للنص النبوي «إلّا

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٥٧.
(٢٦) المصدر نفسه، ص ٩٧.
(٢٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٦.
(٢٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٤١ ـ ٤٨، وقارن ذلك بـ: سعيد، **مفهوم التغيير**، ص ١٤٠ ـ ١٤٥.

أن تروا منهم كفراً بواحاً»، ومع تأكيد سعيد عدم رغبته في الدخول في إشكالية تعريف الواقع فيما إذا كان ينطبق عليه مفهوم الجاهلية والكفر أم الإسلام. . ، إلّا أنه يرى أن الحكام وفق مفهوم المسلمين لم يصلوا بعد إلا إلى إعلان إنكارهم وجحودهم السافر بالإسلام، وهو ما يمنع الخروج عليهم[٢٩].

يستقرئ سعيد سير الأنبياء بالإصلاح والتغيير ليصل إلى نتيجة رئيسة وهي أنهم لم يستخدموا طريق العنف والعمل المسلح، بل اعتمدوا جميعهم طريق البلاغ المبين في مواجهة ظلم السلطة وتعسفها تجاههم. وهي الطريق التي سار عليها الرسول (ﷺ) إذ «لم يصل إلى الحكم بالقوة المسلحة وإنما بقوة الفكرة»[٣٠].

لكن، ماذا لو رفض الحكام منطق «البلاغ المبين» في الإصلاح السياسي واستخدموا أساليب الإكراه والضغط والتعذيب والسجن بحق دعاة الإصلاح، فما هو الخيار في مواجهة ذلك؟. .

يصرّ سعيد على أنّ البلاغ المبين هو الخيار الوحيد، ويرفض الرد على العنف بالعنف «لا مانع أن يبتلى المؤمن وأن يسجن في سبيل إخراج الإسلام من سجن الكتمان والتحريف»[٣١].

ويرى سعيد أنّ التأكيد على واجب الدعوة للإصلاح والتغيير والصبر على أذى الحكام حتى لو أدى ذلك إلى القتل هو الخيار الوحيد، «نقول الحق، ولا نخرج على الحاكم ولا نقتله ولا نغتاله، ولا نفرح باغتياله، إنه مخطئ ومع ذلك لا أخرج عليه وإن ضرب ظهري وإن أخذ مالي وأواجهه بكلمة الحق ولا أكف عنها»[٣٢].

بل يذهب سعيد إلى عدم القبول بمنطق القوة في الوصول إلى الحكم، حتى لو توفرت لـ «الإسلاميين» جميع أسباب الوصول إلى الحكم بهذه الطريق لأنهم بذلك «يستنّون سنّة سيّئة»[٣٣]. فضلاً أنّ المضارّ المترتبة عن

---

(٢٩) انظر: سعيد، **مذهب ابن آدم الأول: مشكلة العنف في العمل الإسلامي**، ص ١٤٥ ـ ١٤٨.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٠٣ ـ ١٣١.
(٣١) المصدر نفسه، ص ٩٢.
(٣٢) انظر: سعيد، **مفهوم التغيير**، ص ٢٣٦.
(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٣.

العنف وخيمة على صورة الدعاة وعلى أخلاقهم، إذ تجعلهم يمارسون التقية والكذب والسرية ويبتعدون عن الوضوح الشديد والصدق والنقاء، وهي الشروط الأساسية لنجاح الدعوة الإسلامية[٣٤].

في المقابل، فإنّ الابتعاد عن «العمل المسلح» يمنح الإصلاح الإسلامي إيجابيات عديدة أبرزها: الجو الصحي ومنح الفرد القدرة على القيام وحده بواجب الدعوة والبلاغ والإصلاح، إزالة الرهبة من السجن والابتلاء، استخلاص النماذج الفاضلة، إيقاظ روح الاجتهاد والاستيقاظ الفكري، طالما أن الإصلاح يعتمد على الحجة الفكرية وليس القوة المسلّحة[٣٥].

بعد ذلك؛ ليس غريباً أن يؤيد جودت سعيد مذهب غاندي بالتغيير السلمي وأن يمتدح الثورة الإيرانية (١٩٧٩) باعتبارها كانت سلمية ولم تكن مسلحة، وأن ينتقد الأعمال المسلحة التي تقوم بها الجماعات الإسلامية في العديد من الدول ضد الحكومات[٣٦].

خامساً: الإصلاح هو محصول الفعالية والعمل

إذا كان شطرٌ كبير من مشروع جودت سعيد مخصّصاً لنقد مقاربة «العمل المسلّح» فإنّ شطراً رئيساً من اهتمامه أيضاً يتمثل في الطريق إلى توليد العمل والفعالية لدى الفرد المسلم وفي المجتمعات المسلمة، لتحقيق هدفه بـ «تغيير ما في الأنفس» وصولاً إلى تغيير الواقع العام والواقع السياسي كذلك.

يخصص سعيد كتابه **العمل قدرة وإرادة** لموضوع الفعالية وإنتاج المسلم العامل. ويقسم عناصر العمل إلى قسمين رئيسين: هما الإرادة والقدرة. ويرى أنّ الإرادة تتشكل من توافر عنصرين هما العقل والمثل الأعلى (أي وجود قيمة وفكرة عليا يؤمن بها الإنسان ويسعى إلى تحقيقها)، ومن الواضح أنّ «المثل الأعلى» يماثل «الفكرة الدينية» عند مالك بن نبي وهي شرط تفاعل الإنسان مع الوقت والتراب، أمّا القدرة فتنتج عن تفاعل عقل الإنسان مع «القدرة التسخيرية» المودعة بالكون[٣٧].

---

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٥٨ ـ ١٦١.

(٣٥) انظر: سعيد، **مذهب ابن آدم الأول: مشكلة العنف في العمل الإسلامي**، ص ١٨٥ ـ ١٩٤.

(٣٦) انظر: سعيد، **مفهوم التغيير**، ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠.

(٣٧) انظر: سعيد، **العمل قدرة وإرادة**، ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨.

لكن ما يفتقده العالم الإسلامي اليوم ليس الإرادات إنما القدرات، وتحديداً «القدرة الفهمية» في إدراك سنن النفس والمجتمع والطريق إلى التخلص من الأمراض والعجز، وصولاً إلى استثمار القدرات التسخيرية في الكون وتحقيق الفعالية المنشودة. ولعلّ هذه الفكرة هي التي تلخص أهداف مشروع سعيد إدراك «سنن الأنفس والآفاق»، فالتغيير يتحقق عندما يدرك الإنسان قدراته وإمكانياته فيسعى إلى تغيير المجتمع باستثمار ما أودعه الله في الكون من أسرار وقدرات. وهذا الإدراك الذي لا يتأتى إلا بالمعرفة والفكرة والاضطلاع بالعلوم الإنسانية والطبيعية، وهو ما يفسر تأكيد سعيد على أهمية الأفكار والمعرفة والثقافة في عملية التغيير والإصلاح[٣٨].

في المقابل؛ فإنّ أحد أسباب الخلل والخطأ في المقاربات الفكرية السائدة عند المثقفين أنهم جعلوا المشكلة في الإرادات لا في القدرات، ففسروا مشكلة العالم الإسلامي بنقص الإرادة والإيمان، وهو تفسير ـ وفقاً لسعيد ـ غير صحيح. فالمشكلة لا تكمن بنقص الإيمان، وهو متوفر لدى أعداد كبيرة من المسلمين، وإنما في نقص القدرة الفهمية في إدراك جوانب الخلل والقصور والأمراض والقدرة العملية بتحقيق ذلك على أرض الواقع[٣٩].

ويدلّل سعيد على آثار غياب الشعور بأهمية «القدرة الفهمية» لدى المسلمين بأنّ «المسلم يشعر بالقصور ويدين نفسه حين لا يعدّ القوة، بينما لا يشعر بأدنى وخز في الضمير حين يقصر عن السير في الأرض والنظر في عاقبة الذين خلوا من قبل»[٤٠].

الكثير من المسلمين يريدون بصدق تحقق الإسلام في واقع الحياة، لكن هذه الأمنيات أو الإرادات لا تبعثهم على التفكر والعمل لأنهم ينتظرون «أن يتحقق هذا الدين ـ ما دام منزلاً من عند الله ـ بطريقة سحرية غامضة الأسباب»[٤١].

---

(٣٨) قارن ذلك بـ: محمد العمار، «جودت سعيد كما أفهمه، وكيف عرفته،» في: المرزوقي [وآخرون]، **جودت سعيد: بحوث ومقالات مهداة إليه**، ص ٥٠ ـ ٦٠.

(٣٩) سعيد، **العمل قدرة وإرادة**، ص ٢٣٠ ـ ٢٦٠.

(٤٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٥٥.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٢٤٥.

سادساً: اعتراضات ودعاوى: «النخبوية» واللاواقعية الفكرية

تُوجّه إلى مقاربة سعيد الانتقادات ذاتها التي تُوجّهُ إلى مقاربة مالك بن نبي، وتحديداً ما يتعلّق بالقفز عن الشروط السياسية، التي تحدّ من قدرة الإصلاحيين على العمل والإنتاج في المجال الثقافي الذي يركز عليه الرجلان.

فإذا كان سعيد يطالب بإعادة الفعالية للإنسان وإخراجه من حالة الجمود والركون (الكلالة) إلى الفعالية؛ فإنّ الاستبداد السياسي بمعاوله في المجتمع والنفس البشرية يجعل من الصعوبة بمكان إنجاح هذه المهمة، لأنه يضع العوائق في وجه أي محاولات إصلاحية، من خلال أدوات ومجالات عديدة أبرزها المناهج التعليمية والإعلام والسياسات وأغلبها قد يسير في الاتجاه المعاكس لمسار الإصلاح.

الرد على استثناء العمل السياسي المباشر من مشروع الإصلاح هو المقولة التي يرددها دعاة المقاربة السياسية، سواء كانت ثورية أم إصلاحية، وهي أنّ «الله يزعُ في السلطان ما لا يزعُ في القرآن». فالحاكم (أو السلطة السياسية) إما أن يكون عامل تسريع لمشروع الإصلاح وإما أن يكون عامل تثبيط وعرقلة له، بما يمتلك من قدرات وأدوات حضور ونفوذ داخل المجتمع.

وإذا كان سعيد يهتدي في بناء مقاربته للإصلاح السياسي بسِيَر الأنبياء والمرسلين فإنّ دلالة هذه القصص تشير من الوجه الآخر إلى أنّ أغلب الأنبياء لقي مصيراً قاسياً على يد أعداء الإصلاح، ولم يتمكن إلا القليل منهم الوصول إلى مرتبة القيادة والسلطة، لكن ذلك لم يكن بالتوسل بالأسباب التي دعا إليها سعيد (المدخل الثقافي) وإنما لأسباب أخرى، إما مرتبطة بالإرادة الإلهية أو الظروف السياسية التي وصلوا من خلالها، كما هي حال كلٍّ من سليمان ويوسف عليهما السلام.

أمّا دولة الرسول محمد (ﷺ)؛ فإنّ العديد من المقاربات الإصلاحية الإسلامية ترى أنها قامت بعدما استجاب له أهل القوة والنفوذ «الشوكة السياسية والعسكرية» في المدينة المنوَّرة فبايعوه في بيعة العقبة الأولى والثانية. بمعنى أنّ المشروع الإسلامي تحقق في أرض الواقع عندما تحوّل إلى سلطة ودولة وحمله أهل النفوذ والقوة، بينما كان الرسول والصحابة الكرام يعانون التعذيب والاضطهاد، والخلل في ميزان القوى عندما كانوا في مكة وكانت السلطة والنفوذ بيد زعماء قريش. فالمشروع الإسلامي لا يتحقق

إلّا بعد امتلاك الدولة والسلطة والقوة، وهو ما عبّر عنه الإمام الغزالي بوضوح قاطع عندما قال: «الدين أُسّ والسلطان حارسه، فما لا أُسَّ له فمهدوم وما لا حارسَ له فضائع».

على وجاهة هذه الانتقادات وامتلاكها حججاً قوية؛ إلّا أنّ دفاع سعيد عن «سلمية الإصلاح» هو دفاع معزز أيضاً بحجج وأدلة متينة، كما تمت قراءته في العديد من الأدلة والحجج، أبرزها ضرورة تكريس ثقافة تحرِّم استخدام السلاح في المعادلات السياسية الداخلية، حفاظاً على قدسية النفس البشرية وكرامتها، بخاصة أنّ هنالك دولاً عربية وإسلامية ابتليت بالحروب الأهلية والصراعات الدموية، ولم يشفع تبدّل وتغيّر السلطات بالانقلابات بالتخلص من هذه الآفة التي عززت في الموروث الثقافي والثقافة الشعبية أن القوة وحدها هي عنوان التغيير، فافترق الناس بين يائس ومحبط وبين ثائر وخارج على الحكومة، والضحية الأولى في كل ذلك ثقافة التغيير السلمي المدني.

إذاً؛ ما يحاول سعيد القيام به هو شق طريق ثالثة، إن جاز لي التعبير، تخرج بالمجتمعات العربية والمسلمة من الخيارين السابقين، وتقوم على إمكانية التغيير من خلال مستويات أخرى غير المستوى السياسي، بمعنى التغيير الثقافي والمساهمة في بناء المجتمعات والأمة الراشدة التي تفكر في دورها ومسؤوليتها، بدلاً من أن ترمي الحِملَ بأسره عن ظهرها وتتذرع بالسلطة لتبرير تخلّيها عن واجبها التنموي والإصلاحي.

ومع ذلك كله، فإنّ سعيداً لم يُلغِ العديد من الأدوات، التي يمكن من خلالها معارضة السلطة أو القيام بالمشروع الإصلاحي، كالاحتجاج السلمي والعصيان المدني وقول الحق ومواجهة الفساد وغير ذلك، لكنه طالب أن يكون هنالك إعلان واضح وصريح من قبل الإسلاميين بتحريم العمل المسلح والسري داخل المجتمعات العربية والمسلمة للتأكيد على مسألتين مهمتين؛ الأولى، بناء ثقافة إنسانية راسخة في المجتمعات العربية والمسلمة، والثانية، منع التذرع بتهم الإرهاب والعمل المسلح للقضاء أو التنكيل بالحركات الإسلامية، وهو ما حصل في تجارب عربية معاصرة.

تجدر الإشارة في السياق ذاته إلى مقاربات أخرى أكّدت على رؤية سعيد بتحريم ومنع استخدام السلاح في المعادلات أو الصراعات السياسية

الداخلية، ومن هذه المقاربات كتاب عبد الحميد أبو سليمان **العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي بين المبدأ والخيار (رؤية إسلامية)**(٤٢)، ومقاربة أبي الأعلى المودودي الذي ذهب مذهب سعيد في تحريم العمل المسلح والسري، حتى لو كان مضمونَ العواقب والنتائج(٤٣).

الميزة الأخرى لمقاربة سعيد (وقبله مالك بن نبي) أنّها تحقق نتائج واقعية، إذا أُخذ بها، من دون الحاجة إلى انتظار الوصول إلى السلطة أو تغييرها؛ ذلك أنّ هذه المقاربة تركز على القيم الأخلاقية في التعامل اليومي، حيث تشمل الثقافة المعنى المعرفي والسلوكي، وبالتالي هي ذات شق تنويريّ

---

(٤٢) عبد الحميد أبو سليمان، **العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي بين المبدأ والخيار: رؤية إسلامية** (هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٠)، إذ يحدد لنا الكاتب منذ البداية أنّ التعامل مع هذه القضية لابد أن يكون من خلال المنهج الشمولي التحليلي، الذي يستند إلى دراسة تحليلية لمصادر التنظير الإسلامية وإلى سيرة الرسول (ﷺ)، ودراسة محاولات التغيير على مر التاريخ الإسلامي. ويبين أن دراسته وتأمله في هذه القضية قاده إلى النتيجة التالية: «لا شك أنّ ما كان سياسياً في داخل أي مجتمع لا يحل بشكل إيجابي بنّاء، إلّا سياسياً، وأنّه لا يصحّ إعطاء المشروعية لأي حل من الحلول، يقوم على أساس وسائل القهر والإكراه، من قبل أي فئة من فئات المجتمع حاكمة أو محكومة، في كل ما يتعلق بقضايا المجتمع ذات الطابع السياسي العام» (ص ٨).

ويشير المؤلف إلى قضية منهاجية أساسية كان لغيابها دور كبير في الغبش والتذبذب في فهم موضوع العنف، حيث لابد من التمييز بين مستويات ثلاثة في تناول قضايا الصراع، فهناك الصراع السياسي داخل الأمة أو داخل المجتمع السياسي، وقضايا الصراع السياسي بين الأمم والمجتمعات المتقابلة، وقضايا المدافعات الناجمة عن واجبات السعي بالدعوة نحو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والحض على مكارم الأخلاق والدعوة لإحقاق الحقوق، ثم يتحدث الكاتب عن ضرورة وجود «وعي مفاهيمي» يتناول عن فكر وروية ورؤية منضبطة شمولية للنصوص الإسلامية، إلى جانب وعي دروس التاريخ الإسلامي، إذ سيكون لهذه الرؤية دور في وضع حد لنزيف الدماء داخل المجتمعات الإسلامية. في هذا السياق يرى الكاتب أن النصوص كثيرة في هذا المجال: فمنها ما يتعلق بالفتن والصراعات السياسية داخل المجتمع الواحد، وهنك نصوص تتعلق بالجهاد ودفع أذى المعتدين، وهناك نصوص الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبالتالي يجب على الباحث التمييز بين المقتضيات والأحوال التي تتعامل معها النصوص الثلاثة.

(٤٣) قارن ذلك بـ: أبو الأعلى المودودي: **بين يدي الشباب**، ط ٢ (الرياض: مكتبة الرشيد، ١٩٨٣)، ص ٦٨ ـ ٧٠، **وواجب الشباب المسلم اليوم** (جدة: الدار السعودية للنشر، ١٩٨٨)، ص ٢٨، حيث يؤكد أنّ السبيل الوحيد للوصول إلى الحكم هو صندوق الاقتراع والمسار الديمقراطي، ويرفض بصلابة أي حلول تأتي بالإسلاميين إلى السلطة عن طريق العمل السري والمسلّح، ويوجّه نصيحة للشباب المسلم «أود أن أوجه لكم في الختام نصيحة وهي: أن لا تقوموا بعمل جمعيات سرية لتحقيق الأهداف، فذلك لا يجدي بشيء، ومحاولة للوصول إلى الغاية بأقصر الطرق».

يسعى إلى تطوير المجتمعات وإحداث اختراق فكري وثقافي واجتماعي، وعدم التوقف على الجانب السياسي.

يوضّح الفكرة السابقة جمال جمال الدين، في تعقيبه على مشروع سعيد «إنّ على الذين يستخفّون بالتغييرات الصغيرة في النفس والمواقف والسلوك ويتمسكون دونها بالأفعال البطولية في مكافحة الاستبداد والاستعمار والقوى الكبرى، أن يعلموا أننا لن نستحق شرف الخلاص من الاستبداد والقهر والسيطرة الاستعمارية، ولن نستحق احترام شعوب العالم، ولن يحسبوا لنا حساباً إلا بعد أن تصبح شوارعنا نظيفة.. ونحترم قوانين السير.. ولا نؤذي جيراننا.. وأننا لن نستحق شرف الخلاص من العبودية ما لم نخلّص نفوسنا من الاستعباد، ولن نتخلّص من الذل ما لم نبنِ الكرامة في نفوسنا.. وكل هذا لن يحصل ما لم يتغير الإنسان.. وهو لن يتغير ما لم يغيّر أفكاره ومعتقداته ومفاهيمه ونظرته إلى نفسه والعالم من حوله»[٤٤].

(٤٤) جمال الدين، «مراجعة لتقويم مشروع التغيير،» ص ١٨٠.

الفصل الرابع

المدخل «المعرفي ــ الفكري» للإصلاح السياسي

تمثل تجربة المعهد العالمي للفكر الإسلامي مدخلاً آخر من مداخل الإصلاح السياسي في الخطاب الإسلامي. وتكمن ميزة هذه التجربة أنّها جاءت في مرحلة متأخرة بعد صعود ما يسمى حركات الإسلام السياسي، التي طرحت بدورها مقاربة نظرية وعملية للإصلاح السياسي.

تجربة المعهد العالمي، وإن كانت تؤكد أنّها لا تمثل بديلاً عن الحركات الإسلامية أو الجهود الإصلاحية السابقة عليها، وأنّها لا تقدم تصوراً خاصاً للإصلاح السياسي، إلّا أنّها تنطلق من التقدير بوجود قصور كبير في الجهود والمحاولات الإصلاحية الإسلامية يتمثل ـ بدرجة رئيسة ـ في ضمور الجانب الفكري والمعرفي في تلك الجهود، ما يستدعي التركيز بصورة أساسية على هذا الجانب باعتباره حجر الأساس في مشروعها المؤسسي العام، بل في المشروع الحضاري الإسلامي.

ومن مميزات هذه التجربة أنّ أسّسها في الغرب مجموعة من الأكاديميين المسلمين الذين درسوا ودرّسوا في الجامعات الغربية واشتبكوا بصورة مباشرة مع المعاهد والجامعات هناك، فاكتشفوا ضرورة منح الجانب المعرفي والفكري درجة أكبر من الاهتمام، ليس على الصعيد الفردي فقط، وإنّما على الصعيد المؤسسي؛ بمعنى وجود جهود متكاملة في العديد من الحقول الفكرية والمعرفية لبناء معرفة إسلامية جديدة تتأسس على رؤية نقدية للتراث الإسلامي والتعامل مع مصادر التنظير من ناحية، وعلى «غربلة التراث

الغربي» ـ من ناحية أخرى ـ وإعادة صياغته بما يتناسب مع المنهج المعرفي والفكري الإسلامي، وصولاً إلى ما يسميه عبد الحميد أبو سليمان مفهوم «الأصالة المعاصرة»[١].

ومن رحم الحاجة إلى بناء المعرفة الإسلامية، بخاصة في الحقول الاجتماعية والإنسانية، تطورت رؤية هذه المجموعة إلى تأسيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي الذي جُعلت مسألتا إسلامية المعرفة وإصلاح الفكر الإسلامي هدفيه الرئيسين، وصولاً إلى إنتاج جيل من العلماء والمثقفين المسلمين الذين يمتلكون سلاح المعرفة والفكر، ويقومون بالدور الرئيس في إعادة صوغ الإنسان المسلم معرفياً ووجدانياً ليكون مؤهلاً للإصلاح والتغيير والقيام بمهمة التنمية المطلوبة[٢].

أولاً: الأزمة الفكرية: المرض العضال في مواجهة الإصلاح

تنطلق رؤية المعهد العالمي للفكر الإسلامي من اعتبار الأزمة الفكرية أساس البلاء. وإذا كانت بداية أزمة الأمة في الخبرة التاريخية في المجال السياسي والاجتماعي؛ فإنّ هذه الأزمة انتقلت إلى الجانب الفكري والمعرفي، وهو الجانب الذي بات المعطِّل والمكبِّل للعقول الإسلامية من الإبداع والتغيير[٣].

إرهاصات الأزمة الفكرية بدأت في التاريخ الإسلامي عندما حدث الفصام والانفصال بين السلطة السياسية والعلماء والمثقفين الذين اضطروا إلى الانعزال عن الحياة السياسية وعدم مواكبتها، واستمر التردي، على الرغم من بعض المحاولات الإصلاحية، إلى أن وصل إلى حالة من الجمود

---

(١) مقابلة خاصة أجراها محمد أبو رمان مع فتحي الملكاوي، المدير الإقليمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي. قارن ذلك بـ: **إسلامية المعرفة: المبادئ العامة ـ خطة العمل ـ الإنجازات** (هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٨٦)، ص ١٤ ـ ١٥، وحول مفهوم «الأصالة المعاصرة»، انظر: عبد الحميد أبو سليمان، **أزمة العقل المسلم** (هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١)، ص ٤٤.

(٢) انظر: طه جابر العلواني، **إصلاح الفكر الإسلامي: مدخل إلى نظام الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر** (هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥)، ص ١٣١.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٩ و٥٦، و**إسلامية المعرفة: المبادئ العامة ـ خطة العمل ـ الإنجازات**، ص ٣٢.

الفكري والمعرفي وتعطّل العقل المسلم عن وظيفة الإنتاج والإبداع ومواجهة التحديات[٤].

وفقاً لهذه الرؤية؛ فإنّ الأولوية الرئيسة تكمن في إعادة إنتاج العقل المسلم معرفياً وفكرياً والتخلص من أمراضه في مجال التصورات الكونية والاجتماعية. ولم تقف الأزمة الفكرية عند حدود العقل بل أصابت الوجدان المسلم والمجتمع ومختلف القطاعات التعليمية والثقافية، وأدت إلى حالة من العطلة والغياب الحضاري، وصولاً إلى المرحلة الراهنة[٥].

يوضح الرؤية السابقة د. طه جابر العلواني في كتابه **إصلاح الفكر الإسلامي** بالقول: «إنّ الأزمة التي نعانيها أزمة فكرية بالأساس، تندرج تحتها سائر الأزمات السياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها»[٦].

ولمواجهة الأزمة الفكرية تأسس المعهد العالمي للفكر الإسلامي ليجمع المهتمين بالفكر الإسلامي، الذين يتشاركون مع المعهد في ضرورة إصلاح الفكر والمعرفة الإسلامية، وتأسست كذلك جامعة العلوم الاجتماعية الإسلامية في الولايات المتحدة الأمريكية، وكذلك الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا[٧].

ولعلّ تأسيس هذه المراكز والمعاهد العلمية والفكرية يهدف إلى «مأسسة» الجهد الإسلامي في الحقل الأكاديمي والفكري وإنتاج جماعة علمية تقدم مساهمة في إصلاح الفكر الإسلامي ومناهجه من ناحية، وتقدّم المعرفة الإسلامية في الحقول المختلفة في الجامعات من ناحية أخرى[٨].

ثانياً: المدارس والجامعات «ميدان المعركة» الرئيس!

وطالما أنّ المشكلة الرئيسة هي في الفكر والمعرفة؛ فإنّ ميدان المواجهة سيكون الجامعات والمعاهد والمدارس في سبيل إنتاج جيل من المدرسين والمعلّمين والمثقفين يحملون هذا المشروع ويساهمون في إعادة صياغة الإنسان

(٤) انظر: العلواني، المصدر نفسه، ص ٣٩ وما بعدها.
(٥) انظر: **إسلامية المعرفة: المبادئ العامة ـ خطة العمل ـ الإنجازات**، ص ٣١.
(٦) انظر: العلواني، المصدر نفسه، ص ٥٦.
(٧) مقابلة خاصة مع د. فتحي الملكاوي.
(٨) المقابلة نفسها.

المسلم في متوالية التنشئة والتربية. يقول عبد الحميد أبو سليمان: «المؤسسات العلمية والتعليمية في البلاد الإسلامية مع المنزل والأسرة جنباً إلى جنب هي الساحة الكبرى والمعقل الأول الذي تنشأ فيه العقول والطاقات والمنطلقات»[٩].

وإذا كانت الأزمة فكريةً بالأساس، وكانت انعكاساتها السلوكية والنفسية والوجدانية تطاول مختلف جوانب الحياة، فإنّ الميدان الأخطر والأهم، في رؤية روّاد هذه المدرسة، هو ميدان التعليم، وتحديداً التعليم العالي، أي الجامعات والكليات والمعاهد التي تصاغ فيها عقول الأجيال الجديدة وتنبني. فيما تبدو المشكلة الكبرى في أنّ هنالك نقصاً كبيراً في المعارف الإسلامية في أكثر من عشرين حقلاً معرفياً، ما يؤدي إلى حالة من الاغتراب والاضطراب والأزمة بين شعور المسلم الديني والتزامه الإسلامي وبين واقعه وأفكاره وتعليمه[١٠].

المهمة، إذاً، تتمثل بالعمل في الجامعات والتعليم والتدريس وإعداد الكتب الجامعية وصوغ المعرفة الإسلامية والرهان على إعداد الأجيال القادمة. فـ «إمكانية التغيير في كيان الأمة تكمن في العمل المستقبلي وإعداد الناشئة نفسياً وفكرياً، على أسس سليمة، تعدّها لأداء دورها الحضاري بعد أن يكتمل تكوينها»[١١].

وفي هذه الزاوية من الرؤية يبدو الفشل في جهود الحداثة وتطوير المجتمعات المسلمة اليوم، على الرغم من كل الجهود المبذولة في هذا السياق، نابعاً من أنّ «بنية الواقع الإسلامي لم تتطور أو تتغير نوعياً، ولذلك فإنّ مظاهر الحداثة في عالمنا الإسلامي تعتبر أشكالاً مستوردة»[١٢].

ثالثاً: «الثغرة الفكرية» في الإصلاح السياسي الإسلامي

ثمة إصرار من المعهد على أن مشروعه ليس بديلاً للمشاريع الإصلاحية الإسلامية السابقة، وأنه لا يقدم تصوراً مستقلاً لمفهوم الإصلاح السياسي،

(٩) أبو سليمان، **أزمة العقل المسلم**، ص ٢٢٤.

(١٠) العلواني، **إصلاح الفكر الإسلامي: مدخل إلى نظام الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر**، ص ٣٦.

(١١) أبو سليمان، المصدر نفسه، ص ٢٢٢.

(١٢) انظر: العلواني، المصدر نفسه، ص ٣١.

وأنه مجهود تكاملي يسعى إلى سد النقص: «من هنا جاء اختيارنا المرابطة في هذا الموقع الفكري، أو الثغر الثقافي، والتوجه نحو القضية الأهم والأصعب: إصلاح المناهج العقلية، وبناء الشوكة الفكرية، وتنقية الموارد الثقافية في ضوء الكتاب والسنّة، لاعتقادنا أنّ ذلك يشكّل الرحم والمحضن الذي تتشكل في داخله الأجنة الحضارية القادرة على استئناف الحياة الإسلامية وبناء الحضارة الإسلامية»(١٣).

على الرغم من (ذلك)؛ فإنّ النظر في جهود ومواقف وتصورات المعهد للإصلاح الإسلامي بعامة، والإصلاح السياسي بخاصة، يبرز بوضوح أنّ هنالك مقاربة خاصة وتصوراً مختلفاً عن المقاربات الإسلامية الأخرى، بخاصة ذات الطابع السياسي والحركي، وهو ما يعترف به أحد مدراء المعهد، لكنه يرى أنّ هذه المقاربة «جاءت غير مقصودة ولا مباشرة»(١٤).

من ناحية أخرى؛ فإنّ الإصرار على منطلقات ومقولات رئيسة في تصور مفهوم الإصلاح السياسي، يجعل من مقاربة المعهد ذات طابع نقدي للعديد من المقاربات الأخرى، وهو النزوع الذي يظهر جلياً في أحيانٍ معينة، ومستتراً أو ضمنياً في أحيانٍ أخرى.

ولعلّ الوقوف عند بعض القضايا الرئيسة يساعد على استنطاق مفهوم الإصلاح السياسي في رؤية المعهد..

● انطلاق رؤية المعهد العالمي من أهمية المعرفة والفكر في مشروع الإصلاح ووجود نقص وقصور كبير في هذا الحقل، ما يشير ـ من زاوية أخرى ـ إلى علاقة تبادلية بين المعرفة والإصلاح السياسي، تقوم على أهمية المدخل الفكري والمعرفي في الإصلاح، وعدم اكتمال جهود الإصلاح إلّا بوجود مشروع فكري ومعرفي (يؤطر) الإصلاح ويرفده ويشكّل المعين النظري له.

● ينبثق عن الملاحظة السابقة أنّ الجامعات والكليات والأسرة والمدرسة هي مؤسسات أساسية ورئيسة للإصلاح السياسي، وهي مقاربة مختلفة عن المقاربات التي ترى أنّ البرلمان أو الجيش أو الحزب السياسي هي مؤسسات

---

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٣ ـ ١٤.

(١٤) مقابلة خاصة مع د. فتحي الملكاوي.

الإصلاح وأدواته. ويؤدي هذا التصور إلى لفت الانتباه إلى مؤسسات اجتماعية رئيسة لم تنل الاهتمام الكبير في تصور العديد من المشاريع الإصلاحية الإسلامية سابقاً وحالياً[(١٥)].

● من الواضح من مقاربة المعهد أنّه لا ينظر إلى أن «المشكلة السياسية»، سواء ارتبطت بالمدخل الداخلي (الاستبداد) أو الخارجي (الاحتلال والهيمنة)، هي العائق الرئيس للإصلاح السياسي. بل تشترك رؤية المعهد مع المدرسة الثقافية في مقاربة الإصلاح السياسي وهي أنّ المشكلة تكمن في المجتمع لا السلطة، بدرجة رئيسة في الإنسان المسلم العاجز فكرياً ومعرفياً عن حل مشكلاته. والحل، وفقاً لذلك، لا يكمن في العمل السياسي بدرجة رئيسة بقدر ما يكمن في إصلاح المجتمع والإنسان فكرياً ومعرفياً ووجدانياً ـ تربوياً[(١٦)].

● بناءً على الملاحظة السابقة؛ فإنّ رواد المعهد يقتربون من رؤية بن نبي للاستعمار ولمفهوم «القابلية للاستعمار»، إذ يقول عبد الحميد أبو سليمان: «نعتقد أنّ الاستعمار ونجاح سياساته الظالمة العدوانية إنما هي أعراض مَرَضية مكّنت لها تربة مريضة بأمراض أخطر وأعمق تكمن في صلب كيان الأمة وتحطّم حصانتها، وتمكّن لسياسات الاستعمار منها»[(١٧)].

● تظهر الرؤية النقدية للمعهد من مقاربات الإصلاح الأخرى بانتقاده التغافل عن الأزمة الفكرية في تلك المقاربات، التي إمّا أنها ركزت على حفظ العقيدة (مع خلط بين العقيدة والفكر)، وإمّا على تعبئة الأمة للمواجهة السياسية وربما العسكرية في مواقع أخرى، أو على قضايا فقهية ومقارنتها بالقضايا القانونية «أمّا معالجة الأزمة الفكرية بدراستها ومعرفة أسبابها والإفادة من التجربة الميدانية بفقه الميدان الذي وفرته المواجهة، ومن ثم إقامة البناء المعرفي والثقافي في ضوء ذلك، فلم يعطها الخطاب الإسلامي ـ إلى وقت قريب ـ ما تستحقه من العناية والاهتمام»، على الرغم أنّ مواجهة

---

(١٥) انظر: أبو سليمان، **أزمة العقل المسلم**، ص ٢٢٤.

(١٦) انظر: العلواني، **إصلاح الفكر الإسلامي: مدخل إلى نظام الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر**، ص ٢١ ـ ٢٤ و٤٣.

(١٧) انظر: عبد الحميد أبو سليمان، **أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة**، ط ٣ (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٧)، ص ١٣٦ ـ ١٣٧.

الأزمات السياسية المختلفة هي مواجهة لأعراض المرض لا علله التي تكمن في الجانب الفكري والوجداني للمسلمين اليوم[١٨].

● تنطلق رؤية المعهد، ضمنياً، من أنّ قدرة الأمة على الإصلاح السياسي والاستقلال عن الخارج تكمن في بناء مشروع فكري ومعرفي مستقل يمتلك منظوراً يتّسق مع قيم الحضارة الإسلامية، ويعزز ثقة المسلمين بدينهم وقدرتهم على مواجهة تحديات العصر، وفقاً لمفاهيمهم ومناهجهم المستمدة من القرآن والسنة.

● رؤية المعهد وإن لم تركّز على مفهوم «الإصلاح الديني»، كما هي الحال في مقاربة محمد عبده، إلّا أنّها منحت «النظرية المعرفية الإسلامية» اهتماماً كبيراً، وصدّرت كُتُباً في التعامل مع مصادر التنظير الإسلامية، وفي استنباط الرؤية الإسلامية في ميادين اجتماعية مختلفة، ويتبدّى في أحيان تأثرها بحركة الإصلاح البروتستانتية، كما ظهر ذلك جلياً في مشروع الإصلاح الإسلامي في بواكير القرن العشرين[١٩].

● اللحظة التاريخية المتأخرة التي برزت فيها مؤسسة المعهد العالمي للفكر الإسلامي ورؤيته للإصلاح، بالتحديد بعد صعود حركات الإسلام السياسي، وتقاطع رؤية المعهد في جوانب عديدة مع جهود ما يسمى بـ «المدرسة الإصلاحية» الإسلامية، تدفع إلى اعتبار المعهد بمثابة استئناف للمدرسة الإصلاحية الأولى، التي أحدثت حركات الإسلام السياسي قطيعة فكرية معها خلال العقود الأولى من النصف الثاني من القرن العشرين، عندما تغوّلت لديها المسألة السياسية على المسألة الثقافية. وهو ما دفع ببعض الباحثين والراصدين للخطاب الإسلامي وتطوره إلى الحديث عن مرحلة «ما بعد الإحيائية الإسلامية». وربما يعزز من هذه الملاحظة أنّ المعهد خصص عدداً من ندواته ومؤتمراته لرواد الإصلاحية الإسلامية كجمال الدين الأفغاني وعبد الرحمن الكواكبي.

● في المحصّلة؛ وبغضّ النظر عن جدلية فيما إذا كان المعهد يمثّل مقاربة خاصة للإصلاح السياسي أم إنه إكمال للمشاريع الإصلاحية الإسلامية

---

(١٨) العلواني، المصدر نفسه، ص٣٠ و٤٠.

(١٩) أبو سليمان، **أزمة العقل المسلم**، ص ٤٣ ـ ٤٤.

القائمة (بخاصة الحركات الإسلامية) فإنّ رؤيته النقدية تضع المعهد في موقع «الاستدراك» على هذه المشاريع والتركيز على الجانب الفكري والمعرفي وعلى المؤسسات التي لم تحظ باهتمام كبير، وفقاً لرؤية المعهد، في هذه المشاريع[٢٠].

١ ـ عبد الحميد أبو سليمان: التوسل بالتربية والتعليم لـ «تأهيل الإنسان»

إذا كان المعهد يعلن أنه لا يتبنّى بصورة مباشرة مقاربة معينة للإصلاح السياسي، بقدر ما يسعى إلى «ملء فراغ» في المجال الفكري والتنظيري، فإنّ هنالك مجموعة من المعهد تقدم مقاربات أكثر مباشرة ووضوحاً في مسألة الإصلاح بصورة عامة، والسياسي بصورة خاصة، هذه المقاربات وإن كانت لا تمثل بالضرورة موقف المعهد الرسمي إلّا أنّها في المقابل تنهل من رؤية «إسلامية المعرفة» التي تتأسس عليها فلسفة المعهد، من ناحية، وتنطلق ـ من ناحية أخرى ـ من المنطلقات الفكرية والنظرية التي ينطلق منها المعهد في ما يتعلق بمسار الإصلاح وأولوياته، ومن ناحية ثالثة لا مجال للفصل بصورة حاسمة وقطعية بين مقولات المعهد ورواده ومؤسسي مشروعه الفكري، طالما أنّهم لا يزالون على رأس عملهم في المعهد.

هذه المقدمة بمثابة شرط ضروري للاقتراب من رؤية مدير المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وأحد مؤسسيه، وهو د. عبد الحميد أبو سليمان، الذي قدّم رؤيته للإصلاح السياسي بصورة خاصة من خلال عدة كتب، الأول هو **أزمة العقل المسلم** (١٩٩١)، ثم **أزمة الإرادة والوجدان** (٢٠٠٤)، وأخيراً **الإصلاح الإسلامي المعاصر** (٢٠٠٦).

يقدم أبو سليمان رؤية تربط الإصلاح بالاهتمام الكبير بالتعليم بمستوياته المختلفة، وإن كان يركّز بصورة أساسية على مرحلة الطفولة من ناحية، وعلى التعليم العالي من ناحية أخرى. ويرى أبو سليمان أنّ الركيزة الأساسية في المشروع الإصلاحي هي الإنسان المسلم من خلال « إصلاح ما تعانيه هذه الشخصية من جوانب فكرية سلبية؛ لأنه إذا استقامت رؤية هذا الإنسان الكونية الحضارية، وإذا استقام منهج فكره وثقافته، وصحّت أساليب تربيته

(٢٠) قارن ذلك بـ: العلواني، المصدر نفسه، ص ٢٩.

على أساس متين من العلم وطلب السنن الإلهية؛ بروح الحق والعدل، وبروح الحب والبذل، وبأداء الجد والاتقان المبرَّأ من آفات الجهالة والكبر، ومن آفات الخرافة والدجل والشعوذة وسوء الفهم، عندها فقط تكون الأمة على جادة الصلاح والإصلاح، وعندها فقط يرجى لجهود الإصلاح النجاح في استنهاض الأمة»[٢١].

إذاً، المهمة هي فكرية تعليمية وتربوية بامتياز. وعليه، فإنّ أبا سليمان يلوم الجهود الإصلاحية التي تركّز على القضايا السطحية وعلى أعراض المرض من دون الاشتباك معه مباشرة.

وهو، وإن كان لا ينكر تعدد وجهات وأدوات الإصلاح، فإنه يطالب بالتركيز على التعليم بعامة والتعليم العالي بخاصة؛ لما للتعليم من دور كبير في إعادة «تأهيل الإنسان المسلم» فكرياً ووجدانياً للقيام بالوظيفة العمرانية الحضارية[٢٢].

يرى أنّ التركيز على التربية والتعليم هو بمثابة بناء الأسس والشروط الضرورية والحيوية لتدشين عملية الإصلاح في الجوانب المختلفة. ففي الجامعات والمعاهد والأسر والمراكز التعليمية تتم عملية تكوين الجيل الإصلاحي وصناعة «كوادر العمل والأداء الجماهيري»[٢٣].

ووفقاً لهذه الرؤية؛ فإنّ التنشئة السياسية والبناء الفكري لكوادر الإصلاح لا يكون بالتطعيم الأيديولوجي أو التعبئة السياسية المحضة، وإنما من خلال «مناهج علمية أكاديمية لتنشئة الكوادر الاجتماعية في الأمة»[٢٤].

وإذا كان يركز في كتابه **الإصلاح الإسلامي المعاصر** على التعليم العالي وأهميته في الإصلاح، فإنه يركّز في كتابه الآخر **أزمة الإرادة والوجدان** على المراحل الأولى من شخصية المسلم أو الأجيال القادمة، وهي مرحلة «الطفولة»، التي يرى أنّها مرحلة مهمَلة تماماً في مشاريع الإصلاحيين سابقاً ولاحقاً، نتيجة ضمور الجانب التربوي في هذه المشاريع.

---

(٢١) عبد الحميد أبو سليمان، **الإصلاح الإسلامي المعاصر** (هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٦)، ص ٤٨.

(٢٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٤.

(٢٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٩.

(٢٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٩ ـ ٥٠.

ويحيل أبو سليمان تجاهل مسألة التربية، بخاصة في مرحلة الطفولة، في المشاريع الإصلاحية إلى عاملين رئيسين؛ الأول الخلل الذي أصاب منهج الفكر الإسلامي بتغييب البعد المعرفي الشمولي في التحليل، والثاني غياب الخطاب النفسي العلمي التربوي السليم.

تمثّل نقطة الارتكاز في التركيز على أهمية مرحلة الطفولة في الإصلاح الإسلامي لأنّ هذه المرحلة تتم فيها عملية التكوين الفكري والبناء المعرفي الأولي والتنشئة النفسية لشخصية الإنسان، مما يعني ضرورة العناية بها ومنحها الاهتمام والعناية اللازمة، ما يسمح بالتأثير بصورة فعالة في الأجيال القادمة.

ويحدد أبو سليمان هذه المرحلة (الطفولة) بالعقدين الأوّلين من عمر الإنسان، ويعتبر أنّها مرحلة حساسة وحاسمة في تكوين الشخصية والتأثير في مسار الإصلاح «إذا لم تستقم تربية النشء في التكوين الوجداني والتصورات الكونية والاجتماعية والبنية المعرفية، حتى تتسم بالتكامل، والتوازن والإيجاب والعلمية في مرحلة النشأة، فإنه لا مجال للتغيير الفعّال أو تصحيح جادّة المسار فيما بعد»(٢٥).

ويعرّف الخطأ الذي تقع فيه المشاريع الإصلاحية بتركيزها على البالغين وإهمال الجانب التربوي لهم وهم صغار، فأصبح الطفل المسلم «الحلقة المفرغة» التي يدور في رحاها عجز الأمة عن تغيير أحوالها وتجديد طاقاتها. بل يذهب إلى أن إهمال الطفل هو من أهم أسباب عجز مشاريع الإصلاح(٢٦).

تأسيساً على هذا الإدراك لأهمية مرحلة الطفولة ـ وما تتطلبه من البناء المعرفي والفكري والنفسي الذي يساهم في إنتاج جيل مسلم جديد من العلماء والطاقات القادرة على مواجهة التحديات وفي مقدمتها ردم الفجوة التكنولوجية المتنامية مع الغرب ـ يضع أبو سليمان كتابه **أزمة الإرادة والوجدان المسلم** معتبراً أنّ الطفل هو «الجندي المجهول» الذي يمكن أن يشكل الاعتناء به وبناؤه محوراً ومرتكزاً رئيساً في مشروع الإصلاح الإسلامي(٢٧).

---

(٢٥) أبو سليمان، **أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة**، ص ١٤٩.

(٢٦) انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٦.

(٢٧) انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٣.

ويشبِّه المرحلة المطلوبة لإعداد الناشئة المسلمة وإنتاج «جيل جديد» بفترة الأربعين سنة التي عاشها بنو إسرائيل في التيه في صحراء سيناء، مع موسى (عليه السلام). معتبراً أنّ «الدرس الموسوي» هو أنّ الأجيال التي تربت على «نفسية وعقلية العبيد» عاجزة عن إحداث الإصلاح المطلوب، وإذا كان هذا الواقع ينطبق على المجتمعات العربية والمسلمة اليوم فإنّ الأمل في إنتاج جيل جديد في المستقبل، من هنا يأتي التركيز على مرحلة الطفولة[٢٨].

في هذا السياق، فإنّه يطلق على الأسرة المسلمة «سيناء» هذا العصر، بمعنى أنّها «الحاضنة التربوية» الكفيلة بإعادة إنتاج أجيال مسلمة جديدة مختلفة عن الأجيال الحالية بطبيعة التكوين المعرفي والفكري والوجداني، وذلك بالإضافة إلى المدرسة والمعلم وجميع المؤسسات التي تساهم في صوغ شخصية الطفل[٢٩].

يشترط لتكون الأسرة «سيناء العصر» حقّاً وتؤدي دوراً محورياً في عملية الإصلاح، بأن يتنبّه لها المفكرون والتربويون والمصلحون ويمنحوها من الاهتمام والعناية والتركيز اللازم، «ولما كان موسى عليه السلام يعلم أنّ التقريع والنداء والوعظ لن يغير من مباني طباع هؤلاء البالغين (العبيد) شيئاً يذكر، ولن يوفّر لهم الطاقة اللازمة والقوة والشجاعة التي يتطلبها البناء والمدافعة، فكان عليه أن يصرف جهده إلى الناشئة لكي يؤهلها، ويغرس في أساس بنائها الصفات المطلوبة لبناء الحضارة، وإقامة المجتمع، ومواجهة التحديات»[٣٠].

في المحصلة، تتكامل مسائل الاهتمام بالطفولة والتعليم العالي والتربية عموماً لتشكل جميع هذه المدخلات مراحل رئيسة في تكوين جيل الإصلاح المؤهَّل للسير في مشروع النهضة والتنمية والقيام بوظيفة الاستخلاف في الأرض، وذلك من خلال عنوان رئيس وهو إعادة «تأهيل الإنسان المسلم» فكرياً ومعرفياً ووجدانياً «إنّ إصلاح بناء العقول، وبناء النفوس، وتأجّج الدافعية السننية الإعمارية الخيّرة يجب أن يكون الغاية الأولى والأكبر من جهود الإصلاح في الأمة..»[٣١].

---

(٢٨) انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٠.
(٢٩) انظر: المصدر نفسه، ص ١٤.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٢٩.
(٣١) أبو سليمان، **الإصلاح الإسلامي المعاصر**، ص ٥١.

٢ ـ نصر عارف: مفهوم الاستخلاف والمنظور الحضاري

يقدم نصر محمد عارف مقاربة ذات طابع نظري نقدي لنظريات التنمية السياسية المختلفة، عربياً وعالمياً، غير المستمدة من المنظور المعرفي الإسلامي، ويطرح مفهوماً بديلاً لمفهوم التنمية السياسية والمفاهيم الغربية الأخرى، وهو مفهوم «الاستخلاف الحضاري»، الذي يتأسس على تبنيه المنظور الحضاري الإسلامي الذي بلورت مرتكزاته ومقولاته د. منى أبو الفضل[٣٢].

وإن كان عارف لا يسعى إلى تقديم مقاربة مستقلة لمفهوم التنمية إلّا أنه يتعرض بصورة نقدية للنظريات المختلفة في التنمية السياسية، من حيث مسلّماتها المعرفية ووسائلها ومقاصدها وغاياتها، ويطرح في كل محور من المحاور السابقة رؤية نقدية لهذه النظريات من ناحية، وملامح التصور الإسلامي البديل من ناحية أخرى.

وفيما يبدو، فإنّ دراسته تأتي ضمن جهود المعهد العالمي لبناء المفهوم الإسلامي المعاصر، الذي يتأسس على مصادر التنظير الإسلامي من حيث اللغة والشرع ثم الخبرة التاريخية الإسلامية والاستفادة من الخبرة المعاصرة[٣٣]. والحاجة إلى بناء المفهوم الإسلامي تنبع من إدراك المعهد أنّ «المفهوم ابن بيئته» وليس مستقلاً عن الشروط الثقافية والاجتماعية والحضارية التي وُلد فيها، وهي بالضرورة تخالف الشروط الجغرافية والتاريخية للمجتمعات والدول الإسلامية. وربما يختزل ذلك الفرق بين المفاهيم الحضارية علي شريعتي بمصطلح «جغرافية الكلمة».

في سياق التركيز على مقاربات الإصلاح السياسي؛ استراتيجيته وأدواته، فإنّ ما نتوقف عنده من دراسة نصر عارف هي أدوات تحقيق التنمية السياسية في النظريات الغربية؛ ويجملها عارف بثلاث أدوات؛ الأولى الوسائل الثقافية،

---

(٣٢) انظر: نصر محمد عارف، **نظريات التنمية السياسية المعاصرة: دراسة نقدية مقارنة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي** (هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٢).

(٣٣) قارن ذلك بـ: سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، «بناء المفاهيم الإسلامية ضرورة منهاجية،» في: **بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية**، إشراف علي جمعة محمد، سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل؛ تقديم طه جابر العلواني، ٢ ج (هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٨)، ج ١، ص ٥٣ ـ ١٠٥.

والثانية الوسائل المؤسسية، والثالثة الاقتصاد والتقدم التكنولوجي[٣٤].

وإذا كان عارف لا يتبنّى بصورة أحادية أية مقاربة، فإن استعراض الرؤية الإسلامية في كل منها يوحي بتبني رؤية تكاملية تجمع بين المقاربات الثلاث، مع منح أهمية ومحورية للمقاربة الثقافية لكن ضمن المنظور الحضاري الإسلامي.

أ ـ **المقاربة الثقافية**: يتفق عارف مع النظريات الغربية على أهمية الجانب الثقافي في عملية التنمية السياسية، لكنه يختلف تماماً مع أبعادها الثلاثة (القضاء على النسق التقليدي، إحلال الثقافة العلمانية، بلورة الصراع الطبقي في النظرية الماركسية). ويرى أنّ هذه النظريات تسعى إلى إحلال الحداثة بمضمونها الغربي العلماني محلّ الإسلام في المجتمعات العربية والمسلمة، وهي محاولة تمّت بالفعل من خلال أدوات متعددة لكنها فشلت لعدم انسجامها مع البيئة الاجتماعية الإسلامية[٣٥].

في المقابل؛ يطرح عارف تصوراً بديلاً للمقاربة الثقافية في الإصلاح، (أو ما يطلق عليه «مجتمع الاستخلاف») تقوم أولاً على محورية الجانب الثقافي في عملية الإصلاح، وبالتحديد البعدين العقدي والمعرفي، وهو جانب سابق على الجوانب الأخرى، ويرتبط بمفهوم «إنسان الأمة».

بالضرورة يرفض عارف شرط «علمنة الثقافة» ويقدم مستويات ثلاثة للتغيير الثقافي تقوم على أهمية الجانب العقدي (الديني)، والجانب المعرفي (القراءة الجمع بين مصادر الهداية الدينية ومفهوم تسخير الكون لخدمة الإنسان)، وأخيراً الجانب المنهجي المستمد من القرآن الذي يرتكز على: السببية والقانونية التاريخية والبحث التجريبي «باعتبارها طرائق توجه حركة العقل البشري في ذات الوقت الذي تحرره من الخرافة والمصادفة والاعتباطية والمثالية والظن واتباع الهوى»[٣٦].

ويتطلب التغيير المنشود الاستعانة بثلاث وسائل رئيسة؛ **الأولى** هي التنشئة السياسية أو التربية، وهي عملية متواصلة حتى النهاية تتناوب وتتكامل

(٣٤) انظر: عارف، المصدر نفسه، ص ٣٠٤.
(٣٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠٧ ـ ٣٠٨.
(٣٦) المصدر نفسه، ص ٣٣٠.

للقيام بها كل من الأسرة والمدرسة ووسائل الإعلام والمؤسسات الاجتماعية المختلفة.

والثانية هي التعليم ويقصد به المعنى العام بانتقال العلم من العالم إلى غير العالم، ويتطلب مستويين من المعرفة الأول فقه الشريعة والثاني فقه الواقع.

أمّا **الثالثة** فهي وسائل الاتصال الجماعي «سواء كانت ندوات أو محاضرات أو مؤتمرات أو خطب الجمعة والعيدين والحج أو الصحف ووسائل الإعلام المسموعة والمرئية فجميعها أدوات لنقل القيم ونشرها»[٣٧].

ب ـ **المقاربة المؤسسية**؛ يرفض عارف المقاربة الغربية للوسيلة المؤسسية للإصلاح والتغيير، التي تسعى للقضاء على المؤسسات التقليدية وبناء مؤسسات حديثة، من دون النظر في الشروط الاجتماعية والثقافية والقيم والخصائص التي تميز المجتمعات المسلمة عن المجتمعات الغربية.

ويرى عارف أنّ محاولات الإصلاح المؤسسي السابقة، منذ عهد الاستقلال أدت إلى نتائج سلبية تتمثل بالقضاء على المؤسسات التقليدية، التي كانت تؤدي دوراً متسقاً ومتكاملاً مع البنية الاجتماعية (كالأسرة الممتدة، الحارة، النقابة، القرية، الحرفة، الجامع، الطريقة)، ونقل الهياكل المؤسسية الأوروبية من دون مضمونها، وعدم تفاعل المؤسسات الحديثة مع البيئة الاجتماعية. وأخيراً، فإنّ هذا النقل للمؤسسات الغربية كان محاولة لإضفاء الشرعية على النظم السياسية غير الأوروبية[٣٨].

في المقابل؛ يقدم عارف تصوره للمقاربة المؤسسية، من حيث الخصائص (تأسسها على القيم الإسلامية، المؤسسة وسيلة خاضعة للتغيير وليست غاية، كما إنها تنشأ لأداء فرض كفاية) أولاً، وثانياً، المعايير (الشورى، العدل، المسؤولية، المراقبة، الخضوع للضوابط الشرعية). أمّا من حيث الأشكال فإنّ هنالك معايير ثلاثة (وظيفة المؤسسة، مدى استقلالها، مصادر التمويل)[٣٩].

---

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٣٣٢.

(٣٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٤٧ ـ ٣٥٣.

(٣٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٥٣ ـ ٣٦٧.

ج ـ **المقاربة التكنولوجية ـ الاقتصادية**؛ تركّز هذه المقاربة في نظريات التنمية السياسية الغربية على رافدين رئيسين، الأول أهمية تراكم رأس المال، والثاني التصنيع.

فيما يقدم عارف رؤية نقدية لهذه النظريات، سواء من حيث ما يوجه إليها حتى من زاوية الثقافة الغربية أو من حيث اختلافها وتباينها مع الشروط التاريخية والبيئة الاجتماعية والثقافية في المجتمعات المسلمة.

في المقابل؛ يرى أن الشروط التكنولوجية لتحقيق الاستخلاف تقوم (في الرؤية الإسلامية) على أهمية العامل الإنساني، وهو جوهر عملية الاستخلاف، في الاستفادة من المسخرات في الكون، وفقه أوليات الانتفاع والانتاج، وأخيراً التطوعية[٤٠].

رابعاً: التشكيك بواقعية «إسلامية المعرفة».. هجوم إسلامي علماني مزدوج

تتوزع الرؤى النقدية لمشروع إسلامية المعرفة بين اتجاهات ونخب متعددة، بعضها علماني والآخر إسلامي، وجزء من النقد حول الجانب (الابستمولوجي) للمشروع وبعضها الآخر ما يرتبط بالجانب السياسي، بصورة مباشرة أو غير مباشرة.

النخب العلمانية تتحفظ بصورة عامة على مسألة وجود «معرفة إسلامية» مستقلة، تستند إلى خصوصية دينية أو حضارية، وتنحاز مجموعة من المثقفين أيديولوجياً ضد «أسلمة المعرفة» باعتبار أنّ الإسلام لا ينتج معرفة مستقلة، أو باعتبار رفض «الوحي» بوصفه أحد مصادر المعرفة الإنسانية.

بل يذهب برهان غليون في نقده لتجربة «إسلامية المعرفة» إلى أنّها تقوم على ثلاثة أسس؛ الأول رفض مجموعة المعارف العلمية القائمة اليوم واعتبارها علماً غربياً خاصاً، والثاني رفض منطق العلم الراهن واعتباره منطقاً ملوناً بالنزعة الوضعية، والثالث إخضاع البحث العلمي للقيم الأخلاقية والدينية وتأكيد أولوية الإيمان وضرورة وجوده وهيمنته. بينما يرى غليون أنّ النشاط العلمي يقوم على ثلاثة مبادئ، هي الموضوعية والمادية

---

(٤٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٦٧ ـ ٤١١.

والعقلانية، وأنّ العلم يؤمن بالتجربة منهجاً وحيداً، وأنه نشاط براغماتي بالدرجة الأولى.

في الجانب السياسي، يتهم بعض المثقفين والكتاب العلمانيين مشروع «إسلامية المعرفة» باعتباره سعياً واعياً لدى الحركة الإسلامية للسيطرة على المجتمع المدني بمفهوم غرامشي؛ أي تسييد توجّه ثقافي مُعيّن تسييداً مجتمعياً، مما يسهم في تكوين «كتلة تاريخية» في المجتمع المدني للسيطرة على السلطة السياسية[٤١].

ويصنّف علمانيون هذا المشروع بأنه امتدادٌ لمشروع «الإسلام السياسي» ولو في مسلكه الفكري الدعائي. فيما يرى البعض أنّ إسلامية المعرفة تهدف إلى «تحكيم الفكر الديني الخاضع لملابسات الزمان والمكان.. وأنّ هذه الدعوة تنتهي إلى محاكم التفتيش التي تُدين، بل تجرّم، كل اجتهاد إنساني في كل المجالات المعرفية».

ويذهب أحد المفكرين إلى أنّ لإسلامية المعرفة «بنية تحتية مؤسسية ومالية بالغة الأهمية، وأنها برزت في ظروف تاريخية وسياسية وأيديولوجية محددة لا يمكن فهم أسلمة المعرفة دونها»، وعنوان هذه الظروف دحض التاريخ والتاريخية وتغليب ميثولوجيا الأصول عليه.

ويرى بسام الطيبي أنّ «إسلامية المعرفة» بمثابة الذراع الثقافي للإسلام السياسي لمواجهة الهيمنة الاقتصادية والسياسية للغرب، ويحذر الطيبي أنّ هنالك صراعاً عالمياً بين حداثة ثقافية علمانية وثقافة دينية، على اعتبار أنّ

---

(٤١) يميز غرامشي بين نوعين من المثقفين وهما: المثقف العضوي والمثقف التقليدي، ويعني بالمثقف العضوي الذي يعمل على إنجاح المشروع السياسي والمجتمعي الخاص بالكتلة التاريخية المشكلة من الفلاحين (الجنوب الإيطالي) والعمال (الشمال الإيطالي)، وعني بالمثقف التقليدي، المثقفَ الذي يوظف أدواته الثقافية للعمل على استمرار هيمنة الكتلة التاريخية السائدة المشكلة من الإقطاع والبرجوازية والفئة العليا الإكليروس.

ويتساءل غرامشي «هل يشكل المثقفون فئة اجتماعية متجانسة ومستقلة؟» ويجيب عليه «أن المثقف لا يشكل انعكاساً للطبقة الاجتماعية وإنما هو يؤدي وظيفة إيجابية في تحقيق رؤيتها (تصورها) للعالم بشكل متجانس». وفي ضوء ذلك يحدد غرامشي دور المثقف ومسؤوليته تجاه الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها، وممكن تصور هذا الدور على أنه لسان حال هذه الطبقة والناطق باسمها وصداها الإعلامي الداعي لأفكارها والناشر لمبادئها. حول هذه الرؤية، انظر: محمد شكري سلام، «وظائف المثقف وأدواره بين الثابت والمتغير،» **المستقبل العربي**، السنة ١٨، العدد ٢٠٠ (تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٥)، ص ٦٧.

إسلامية المعرفة تتنكر للعلوم الحديثة وتحاول إخفاء الاستجابات الضعيفة للمسلمين المعاصرين لتحديات الحداثة[٤٢].

على الضفة الأخرى؛ فإنّ هنالك خصوماً إسلاميين أيضاً لمشروع «إسلامية المعرفة»، منهم من يغالي في تصوير المشروع بأنه تنكّر لكمال الشريعة الإسلامية، ويذهب آخرون إلى أن المشروع محاولة لإضفاء صبغة إسلامية سطحية على العلوم الغربية بمنحها مشروعية دينية مستمدة من الإسلام[٤٣].

فيما يرى اتجاه إسلامي، تغلب عليه السمة الحركية، أنّ إسلامية المعرفة هي إهدار للوقت وصرف للجهود عن المعركة الحقيقية التي تقع في ميدان السياسة، سواء مع الاستبداد السياسي أو الهيمنة الخارجية وهروب من المواجهة العسكرية المباشرة في بؤر الاحتلال والمقاومة المسلحة.

ويرى بعض الإسلاميين أنّ الصراع السياسي لا ينفصل عن الصراع الفكري والمعرفي، بل إنّ الأخير يولد من رحم الأول وفي سياقه، لا في عزلة عنه، سواء في المكتبات أو المعاهد، فالمعارف على صلة عضوية مباشرة بالواقع الاجتماعي والسياسي، والانفصال الحاصل في مشروع المعهد العالمي للفكر الإسلامي عن الصراع السياسي والاجتماعي يجعل إنتاجه ذا طابع أكاديمي نظري لا يصبّ بالتوازي مع مشاريع الإصلاح والتغيير الإسلامية الأخرى.

يصف فتحي الملكاوي هجوم الخطاب العلماني على المشروع بأنه ينبثق من موقف «أيديولوجي» معادٍ للمعرفة الإسلامية ـ ابتداءً ـ ومشكك في الوظيفة الشمولية للإسلام، ومؤمن بالعلمانية في المعتقد والحياة. وعليه، فإنّ أغلب هذه الانتقادات لا تصدر بعد قراءة متأنية معرفية لمشروع المعهد وإنتاجه المعرفي إلى اليوم، بقدر ما تنبع من ذلك الموقف الأيديولوجي، بل إنّ أغلب من ينتقد رؤية المعهد لم يطّلع على أغلب الإنتاج واكتفى بما تناقلة الصحف أو بعض الكتيبات الصغيرة[٤٤].

(٤٢) انظر: فتحي الملكاوي، «حوارات إسلامية المعرفة،» **إسلامية المعرفة**، العدد ٢٥ (صيف ٢٠٠١)، ص ١٠١ ـ ١١٩.
(٤٣) انظر: المصدر نفسه، ص ١١٩ ـ ١٢٥.
(٤٤) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠١ ـ ١١٩.

أمّا عن مساهمة المعهد في مسألة «الإصلاح السياسي»، التي ترتبط بصورة مباشرة بموضوع هذه الدراسة، فإنّ الملكاوي يردّ بأنّ المعهد قد وضع سقفاً واضحاً ومحدداً لجهوده وحصرها في الميدان الفكري والمعرفي والتربوي، وترك المجالات الأخرى للمشاريع الإصلاحية الإسلامية. لذلك فإنّ مساءلة المعهد يجدر أن تتم في مجال ما حدده لنفسه من أهداف ونشاطات، وليس في ما يتبناه الآخرون من رؤى إصلاحية.

في هذا السياق؛ فإنّ المعهد قد أنجز جزءاً من المجهود الفكري والمعرفي، كما هي الحال في مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، والعديد من الكتب والدراسات السياسية والتربوية، وساهم في إدارة الجامعة العالمية الإسلامية في ماليزيا، بما يتوافق مع فلسفته ورؤيته الفكرية.

أمّا ما يتعلق بسؤال «النخبوية»؛ فإنّ الملكاوي يعتبر أنّ عمل المعهد وأهدافه تقتضي التخصص والتعامل مع شرائح معينة، بخاصة في مجال الجامعات والنخب الفكرية المثقفة، ولكن هذا لا ينفي أنّ هنالك ضرورة لحلقات وصل واتصال بين المعهد وأفكاره وإنتاجه الفكري وشرائح أوسع داخل المجتمعات المسلمة وصولاً إلى درجة أكبر وأعمق من التأثير بمستويات مختلفة.

كما يرى الملكاوي أنّ فكرة «الوسيط» بين أفكار المعهد والمجتمع بدأت بالتشكل أخيراً من خلال شبكة من أصدقاء المعهد والمحيطين به[٤٥].

(٤٥) مقابلة الملكاوي، أجراها محمد أبو رمان.

الفصل الخامس

«ما بعد الإسلام الحركي»..
فقرات أخرى في المقاربة الثقافية

تبدو خارطة الخطاب الإسلامي في المقاربة الثقافية متشعبة ومشتتة بين قوى واتجاهات وشخصيات، وإن كانت تتفق على منح المقاربة الثقافية مساحة أوسع أو ضرورة التركيز على الإصلاح الثقافي بمداخل منهجية معينة، إلّا أنّها مشتتة متفرقة لا تتآلف في نسق واحد يشكل إطاراً متكاملاً لها.

ضمن هذه الخارطة؛ هنالك ما يمكن أن نطلق عليه عموماً حالة «ما بعد الإسلام الحركي»، والمقصود بهم هنا هم من كانوا ضمن حركات الإسلام السياسي أو على ارتباط فكري وتنظيمي بها، ثم خرجوا من رحمها، أو لم يكونوا بصورة مباشرة منها لكنهم قدموا رؤية استدراكية عليها.

من ضمن هذه الخارطة سوف نقترب من نماذج معينة، منها مجموعة «الإسلاميين التقدميين» في تونس، وكذلك رؤية إبراهيم غرايبة من الأردن.

أولاً: الإسلاميون التقدميون. «التنوير الثقافي» أولاً

تشكّل مجموعة الإسلاميين التقدميين في تونس تجربة خاصة في مجال الحركات أو المجموعات الإسلامية، بدأت إرهاصاتها مع متوالية تساؤلات وأسئلة لدى مجموعة في «الجماعة الإسلامية التونسية» (قبل تشكل حزب النهضة الإسلامي الممثل للإسلام السياسي التونسي) انتهت بهذه المجموعة إلى الخروج من رحم «الجماعة الإسلامية» فكرياً ثم تنظيمياً، وتشكيل تجربة

خاصة، لم تحظ بنجاح سياسي جماهيري، كما هي حال الحركات الإسلامية السياسية، لكنها قدمت رؤية وقراءة مختلفة للإصلاح السياسي وأولّياته، وإن كانت مساهمتها النقدية لخطاب وممارسة الحركة الإسلامية تأخذ مساحة واسعة من اهتمام هذه المجموعة[١].

وإذ لم تأخذ قضية تحديد استراتيجية «الإصلاح السياسي» ومراحله نصيباً وافراً من اهتمام هذه المجموعة، كما يرى صلاح الدين الجورشي أحد روادها، إلّا أنّ مسألة التنوير الفكري والإصلاح الثقافي العام هي الهاجس الرئيس لهذه المجموعة، فهي ترى أنّ المطلوب أولاً عملية تغيير ثقافي ـ اجتماعي تشكل الشرط الضروري لنجاح الإصلاح السياسي وديمومته[٢].

بدأت التساؤلات لدى مجموعة الإسلاميين التقدميين منذ بواكير تأسيس الجماعة الإسلامية في تونس، أواخر السبعينيات من القرن المنصرم، عندما طُرح سؤال حول عدم تجاوب شرائح واسعة من المجتمع التونسي مع مشروع الجماعة الفكري والسياسي، وكانت الإجابة الأولى السطحية تشي بوجود «خلل روحي» لدى الجماعة يستدعي الإصلاح.

لكن ثمة مجموعة بدأت تفكر خارج الإجابات التقليدية وتبحث عن إجابات أكثر قدرة وإقناعاً في تفسير العلاقة مع المجتمع، ووصلت إلى أنّ تجربة الجماعة الإسلامية هي بمثابة «استنساخ لتجربة الإخوان المسلمين» في المشرق العربي، لكنه استنساخ قائم على أسس عاطفية وليست عقلانية، ومن دون فهم حقيقي لأبعاد تجربة الإخوان وتطورها التاريخي[٣].

تلك التساؤلات أفضت بالمجموعة التونسية (التي كان يقودها أحميدة النيفر وصلاح الدين الجورشي) إلى الدعوة إلى (تونَسة) الحركة الإسلامية، بمعنى الاهتمام أكثر بفهم الخصوصية التاريخية والاجتماعية التونسية والانطلاق منها في بناء المشروع الإسلامي الحركي فكرياً وسياسياً وتنظيمياً، بعد أن اكتشفوا خطأ تعميم تجربة الإخوان المرتبطة بصورة أكبر بالواقع

---

(١) انظر: فرانسوا بورجا، **الإسلام السياسي: صوت الجنوب**، ترجمة لورين فوزي زكري؛ مراجعة وتقديم نصر حامد أبو زيد، ط ٢ (القاهرة: دار العالم الثالث، ٢٠٠١)، ص ٢٠٦ ـ ٢١٥

(٢) مقابلة خاصة أجراها معه محمد أبو رمان.

(٣) انظر: صلاح الدين الجورشي، **الإسلاميون التقدميون في تونس**، تقديم أحميدة النيفر ورضوان السيد (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ٢٠٠٠)، ص ٢٦ ـ ٢٩.

المصري، إذ يقول صلاح الدين الجورشي: «شعرنا بأننا نشبه كائناً مشرقياً مصرياً نزل في تونس، أي بأرض لا تربطه بها صلة»[٤].

لم تقف الأسئلة بهذه المجوعة عند هذه الحدود، إذ انطلقت إلى تفكير «عاصف» في مجمل الخطاب الفكري والبنية التنظيمية لجماعة الإخوان المسلمين، وبالتراث القطبي، على وجه الخصوص إذ كان يسود لدى أغلب الحركات الإسلامية، ووصلت المجموعة إلى نقد الخطاب القطبي واستشعار أنّ هذا الخطاب يؤدي إلى عزلة عن المجتمع وما يدور حول ذلك من مفاهيم تربوية واجتماعية كانت تشكل بناءً متكاملاً[٥].

ولم توفر الروح النقدية الجديدة حسن البنا نفسه، مؤسس جماعة الإخوان المسلمين، إذ وجدت المجموعة في طغيان شخصيته على الجماعة مشكلة في بناء مفاهيم التعددية والديمقراطية الداخلية وعملية بناء القيادات الجديدة. وأعلنت المجموعة رفض العمل السري والدعوة السرية وضرورة الإعلان عن الوجود وإبراز الدعوة الإسلامية، في حين كانت الجماعة الإسلامية لا تزال تتشكل وتعمل بالسر[٦].

هذه الرؤية الجديدة مع الطابع النقدي لتجربة الإخوان والدعوة إلى العلنية كلها عوامل ساهمت في خروج (أو بعبارة أدق) إخراج هذه المجموعة من رحم الجماعة الإسلامية، وفصلها بصورة جماعية، «فبدا واضحاً أنّ الهيكل التنظيمي لم يكن قادراً أن يتحمّل الخلاف أو إدارته».

١ ـ أفكار جديدة تبتعد عن «الإسلام السياسي»

استأنفت المجموعة تساؤلاتها النقدية بعد خروجها من رحم الجماعة، وانفصالها الرمزي عن مشروع «الإسلام السياسي الإحيائي»، وقادت التساؤلات المعرفية والفكرية المجموعة إلى عدة مراجعات وقراءات جديدة في مجالات متعددة، أبرزها[٧]:

أ ـ إعادة النظر في التاريخ الإسلامي، والمثالية التمجيدية الطاغية عليه،

---

(٤) مقابلة خاصة أجراها محمد أبو رمان معه.

(٥) انظر: الجورشي، المصدر نفسه، ص ٣٣ ـ ٤٣.

(٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٣ ـ ٤٦، وكذلك مقابة خاصة مع صلاح الجورشي.

(٧) مقابلة خاصة مع صلاح الجورشي.

بخاصة حول جيل الصحابة وما طبعه عليهم قادة الإسلام السياسي (بخاصة سيد قطب) من سمات خارج الصورة البشرية، ووصلت المجموعة إلى اعتبار أنّ هذا الجيل كالأجيال الأخرى، ووصفته بأنه «جيل صراعي» «الجيل الفريد» (على حد تعبير سيد قطب).

ب ـ إعادة الاعتبار للمعتزلة ومشروعهم الإصلاحي والفكري، بل اعتبرت المجموعة أنّ المعتزلة هم بمثابة الجذور الفكرية لهم. وأعادت قراءة تراث المعتزلة، بخاصة إشكالية العلاقة بين العقل والنقل، واعتبرت أنّ النقل يفهم من خلال العقل.

ج ـ رفض فكرة اختزال العلاقة مع الآخر (الغرب) في سياق الصراع السياسي. بل وصلت المجموعة إلى اعتبار أنّ الغرب أصبح «جزءاً من الذات»، نتيجة الثورة الثقافية والصناعية الغربية التي تجتاح العالم. ورفضت المجموعة أن تسم الصراع مع الغرب بالديني، بل اعتبرته «صراع مصالح ونفوذ سياسي». ورأت أنّ الثقافة الغربية تتضمن الكثير من العناصر التي يمكن الإفادة منها في عملية إعادة بناء الفكر الإسلامي.

د ـ تبنّت هذه المجموعة مبكراً الديمقراطية والتعددية السياسية والثقافية. وآمنت بأن الشرعية هي للشعب وهي أساس النظام السياسي، ورفضت مقولة المشروعية الدينية للنظام.

٢ ـ من الإسلام السياسي إلى إعادة اكتشاف «المسألة الثقافية»

تزامن تشكل القراءة الجديدة مع بروز مجلة **المسلم المعاصر** التي طرح فيها فتحي عثمان تساؤلاً اعتبرته هذه المجموعة محورياً، وهو «لماذا لا يكون هنالك يسار إسلامي»، ثم جاءت تجربة حسن حنفي ومجلته **اليسار الإسلامي** لتشجع هذه المجموعة للمضي قدماً في نشاطها الفكري ومحاولة شق الطريق نحو رؤية مختلفة في الساحة الإسلامية التونسية[٨].

ظهرت الرؤية الفكرية والصورة الحركية الجديدة من خلال الإعلان عن «حركة الإسلاميين التقدميين»، في بداية الثمانينيات، وقد عبّرت عنهم مجلة «(١٥ ـ ٢١): **مجلة الفكر الإسلامي المستقل**»، وصدر منها (٢٢ عدداً).

---

(٨) انظر: المصدر نفسه.

وتعرّضت المجلة لمجموعة من القضايا المثيرة في الخطاب الإسلامي، واتخذت مواقف فكرية وفقهية مخالفة تماماً لموقف الإسلام الحركي، بخاصة في ما يتعلق بالشأن الاجتماعي والثقافي، كما هي الحال في دفاع الحركة عن «مجلة الأحوال الشخصية»، التي تقوم على منع تعدد الزوجات وعلى منح المرأة العديد من الحقوق التي تعتبرها حركة الاتجاه الإسلامي مخالفة للشريعة الإسلامية، كمسألة أنّ الطلاق من حق المرأة كما إنه من حق الرجل. ورفض الإسلاميون التقدميون مبدأ الفصل بين الجنسين.

تمحورت الرؤية الإصلاحية الجديدة لحركة الإسلاميين التقدميين حول الدفاع عن الخيار الديمقراطي، والدفاع عن دولة المؤسسات، والمطالبة بدولة إسلامية حديثة. في المقابل رفضت الحركة اختزال المشروع الإسلامي في حزب سياسي يسعى إلى السلطة واستنزاف المشروع بمعارك لا تنتهي تستنزف المجتمع.

وطالما أنّ الأحزاب الإسلامية الحالية لا تحمل على المستوى الفكري مشروعاً بديلاً للأوضاع القائمة فإنّها «ستعيد إنتاج نفس الأوضاع والشروط والاستبداد الذي تدّعي أنّها تواجهه»[٩].

هذه الأسباب دفعت بالحركة الجديدة إلى منح المسألة الثقافية أولوية رئيسة على العمل السياسي، من خلال مواجهة الثقافة الاجتماعية السائدة ونقد التراث السياسي الذي اعتبرته مهيمناً، وتأسيس ثقافة سياسية جديدة تؤمن بالشراكة والمشاركة، وتؤمن على وجه الخصوص بالفرد، وترفض تذويب الفرد في داخل كيان الجماعة أو الدولة أو الأمة[١٠].

لذلك؛ لم تسعَ الحركة إلى السلطة، ورأت أنّ الحل لن يأتي مع وجود الإسلاميين في الحكم، إنما المعركة هي «حول طبيعة الدولة وحول الحريات العامة وحقوق الإنسان التي يضمنها الدستور ويحميها مجتمع مدني قوي». ودفعت الحركة باتجاه الربط المحكم بين الإصلاح الثقافي ـ الاجتماعي وبين الإصلاح السياسي[١١].

ولم تخلُ تلك المرحلة في البدايات من تأثر بالفكر اليساري الاجتماعي،

---

(٩) انظر: المصدر نفسه.

(١٠) مقابلة خاصة مع صلاح الجورشي، والجورشي، المصدر نفسه، ص ٩٢ ـ ٩٤.

(١١) مقابلة خاصة مع صلاح الجورشي.

وتبنت الحركة بعض المقولات اليسارية استناداً إلى فلسفة أنّ الإنسان لا بد أن يكون حراً اقتصادياً ليكون حراً سياسياً.

تأثرت الحركة في صوغ مشروعها الفكري الجديد بمصادر متعددة؛ أبرزها تراث المعتزلة، وكتابات الفيلسوف الباكستاني محمد إقبال، والمفكر الشيعي الإيراني علي شريعتي، والمفكر اليساري الإيطالي غرامشي.

ابتليت الحركة الجديدة بالآفة العامة للمقاربة الثقافية، أي ضعف الجماهيرية والشعبية، وعدم القبول العام من الشارع، وقد يكون ذلك لأسباب سياسية، تتمثل بإعراض الحكم عنها، ورفض السماح لها بالنشاط الحر، ولكن على الأغلب أنّ هنالك أسباباً وعوامل ذاتية أضعفت الحركة الجديدة، ويرى الجورشي أنّ أحد أبرز هذه الأسباب يتمثل بعدم التدريج في الطرح الإصلاحي والإعلان بصورة متسارعة ومتلاحقة عن الأفكار الجديدة على الساحة الاجتماعية والإسلامية على السواء[١٢].

ثانياً: ما بعد «الإسلام السياسي».. الإصلاح الشبكي

تتجاوز ظاهرة «المستنكفين» من أبناء الحركات الإسلامية الجماعات والمجموعات الوليدة الجديدة، بل تمتد إلى أفراد وجدوا بعد انتظامهم وعملهم بالحركات الإسلامية رؤية مغايرة ومختلفة عما رسا عليه مشروع هذه الحركات.

وربما لم تسعف عمليات «النقد الذاتي»، التي بدأت بها هذه الحركات، في الحفاظ على أصحاب القراءات الجديدة، فخرجوا وأسس بعضهم أحزاباً جديدة، بخاصة ما بات يعرف بأحزاب الوسط الإسلامي (التي لم تغادر تخوم الإسلام السياسي بقدر ما مثلت رؤية معينة لتطوير العمل السياسي الإسلامي)، فيما حاولت مجموعات أخرى تأسيس صيغ جديدة للعمل الإسلامي تتلاءم مع طبيعة مجتمعاتها وتركيبتها، على اعتبار أنّ النموذج الإسلامي الحركي، ذا الصبغة الإخوانية، هو نتاج التجربة المصرية بدرجة رئيسة، فيما بقي أفراد مستقلون يقدمون رؤى خاصة للإصلاح السياسي في المنظور الإسلامي.

إبراهيم غرايبة هو مثالٌ على الأفراد الخارجين من رحم الحركات الإسلامية، وقد بقي مستقلاً نسبياً في طرحه الفكري، وتشكلت رؤيته

(١٢) المصدر نفسه.

للإصلاح بصورة أوضح في كتابه **الخطاب الإسلامي والتحولات الحضارية والاجتماعية**[13]، بالإضافة إلى جملة من مقالاته في بعض الصحف اليومية العربية، التي يُضمّن عدداً منها أبعاد هذه الرؤية.

وغرايبة هو أحد الكتاب المثقفين الأردنيين، نشأ في جماعة الإخوان، ثم أصبح أحد كتّابها المعروفين، وشارك في تأسيس مركز للدراسات في محاولة لتطوير الخطاب الإسلامي، وأصدر مجلة فصلية فكرية أطلق عليها مجلة **الأمة**، صدر منها عدة أعداد ثم أغلقت لأسباب مالية. وخرج خلال السنوات الأخيرة من الأخوان يحمل تصوراً للإصلاح مختلفاً في العديد من مضامينه عن تصور «الإسلام الحركي»[14].

١ ـ مرحلة «ما بعد الإسلام السياسي»

تقوم رؤية غرايبة على أنّ الجهود الإصلاحية الإسلامية الحديثة والمعاصرة مرت بمراحل تاريخية واجتماعية رئيسة بدأت من خلال جهود وأفكار وحركات مصلحين ومفكرين كـ:

(جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا، والطاهر بن عاشور[15]

---

(١٣) انظر: إبراهيم غرايبة، **الخطاب الإسلامي والتحولات الحضارية والاجتماعية** (عمّان: دار ورد، ٢٠٠٧).

(١٤) قارن ذلك بـ: محمد سليمان، «إبراهيم غرايبة... والنقد الذاتي: الحركة الإسلامية في الأردن إلى أين؟!،» مجلة **العصر** الإلكترونية: <http://www.alasr.ws/index.cfm?method=home.con&contentID=4386&keywords>.

(١٥) محمد الطاهر بن عاشور (١٨٧٩م ـ ١٩٧٠م)، ولد بالمرسى بتونس، وتخرج من الكلية الزيتونية، بعد الدراسة الأولية، بشهادة التطويع عام ١٨٩٩م، كان أبرز شيوخه محمد النجار وسالم بو حاجب وصالح الشريف وعمر بن عاشور. درس في الكلية الزيتونية والمدرسة الصادقية حتى عام ١٩٢٣م، حيث سمي شيخ الجامع الأعظم وفروعه، وفي عام ١٩٤٥، سمي عميداً للجامعة الزيتونية، وكان في عام ١٩١١، قد انتمى إلى هيئة القضاة وسمي في عام ١٩١٣، قاضي قضاة المالكية.

وفي عام ١٩٢٣، عين مفتياً مالكياً، وفي عام ١٩٣٢، شيخ الإسلام المالكي، شارك في الجمعية الخلدونية عضواً في مجلس الإدارة ونائباً للرئيس منذ عام ١٩٠٥. وألقى المحاضرات في نادي قدماء الصادقية والخلدونية.

وكان أول من حاضر باللغة العربية في تونس، واشترك في إنشاء مجلة **السعادة العظمى** بتونس عام ١٩٥٤، ونشر بحوثاً ومقالات كثيرة في العديد من المجلات والصحف الشرقية. وفي عام ١٩٤٠، انتخب عضواً مراسلاً لمجمع اللغة العربية في القاهرة وعضواً مراسلاً للمجمع العلمي العربي بدمشق عام ١٩٥٥. =

وعلّال الفاسي[16] مؤسس حزب الاستقلال المغربي، وابن باديس مؤسس جمعية العلماء المسلمين، مالك بن نبي..) وغيرهم.

ثم شهدت العقود الثلاثة الأخيرة (منذ نكسة عام ١٩٦٧) ازدهاراً

= له مؤلفات كثيرة منها: **مقدمات في تفسير القرآن (التحرير والتنوير)** في (٣٠) مجلداً، **وحاشية على التنقيح للقرافي، ومقاصد الشريعة، وأصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الوقف وآثاره في الإسلام، ونقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم، والواضح في شرح مشكل المتنبي، أليس الصبح بقريب؟**

(١٦) علال الفاسي (١٩١٠م ـ ١٩٧٤م)، ولد بفاس، ودرس القرآن في الكتّاب، وفي المدرسة العربية الحرة الأولى بفاس درس العلوم العربية. وفي عام ١٩٣٢م حصل على شهادة العالمية، فدرّس في المدرسة الناصرية ـ وكان واحداً من مؤسسيها ـ ثم في «القرويين»، باشر النشاط السياسي في سن مبكر وناضل من أجل الإصلاح الإداري والتعليمي والديني، وفي صيف عام ١٩٣٠، اعتقل حين تظاهر مع المواطنين ضد فكرة «الظهير البربري»، ونفي إلى قرية بالأطلس المتوسط. وبعد عودته برز اسمه في المغرب باعتباره من أكبر شخصيات الحركة الوطنية، وحين أرادت الإدارة اعتقاله عام ١٩٣٣، سافر إلى إسبانيا وفرنسا وسويسرا ليتصل بالمناضلين العرب العاملين في أوروبا، من أمثال شكيب أرسلان.

وفي عام ١٩٣٤، عاد إلى المغرب فعرضت عليه الإدارة الفرنسية وزارة العدل في الحكومة المغربية فرفض وآثر التدريس في القرويين حيث اشتد إقبال المواطنين على دروسه، فمنع من التدريس، فأصبح يجتمع بتلاميذه في بيته. وفي العام نفسه كان من بين أعضاء الوفد الذي قدم دفتر «مطالب الشعب المغربي»، للملك والإدارة الفرنسية، في إطار الحركة الوطنية التي سميت آنذاك «كتلة العمل الوطني»، وقد اشتد نشاط هذه الكتلة في عام ١٩٣٦، فاعتقل الفاسي وغيره وأفرج عنه خوفاً من اشتداد المظاهرات، وانتخب رئيساً للكتلة التي ما لبثت أن حظرت فأنشأ بدلاً منها «الحزب الوطني»، برئاسة الفاسي نفسه.

وفي عام ١٩٣٧ اعتقل من جديد ونفي إلى الغابون في أفريقيا الاستوائية لمدة (٩) سنوات حتى صيف ١٩٤٦، عاد بعدها إلى المغرب ليستأنف نشاطه زعيماً لحزب (الاستقلال)، وهو الاسم الذي أعطي للحزب الوطني بعد أن تم حظر نشاطاته. في عام ١٩٣٧، سافر إلى فرنسا والمشرق العربي واتصل بزعمائه وبجامعة الدول العربية. عاد في عام ١٩٤٨ واستقر في طنجة موجهاً لحزب الاستقلال وكاتباً وصحافياً، وإلى هذه الفترة يرجع كتابه **النقد الذاتي**. وبعد اعتقال محمد الخامس، ومن مصر، أعلن في «نداء القاهرة»، النضال المسلح ضد الإدارة الفرنسية في المغرب، وقام بجولة في دول آسيا وأفريقيا والولايات المتحدة لشرح القضية المغربية ومسألة استعمار فرنسا للمغرب. وقام في الوقت نفسه بتنظيم (جيش التحرير)، وبالإشراف على تزويده بالسلاح وعلى المقاومة الداخلية.

وبعد إعلان الاستقلال لم يعد إلى المغرب مباشرة، بسبب معارضته لما تم في اجتماعات (إكس ليبان)، ولاتفاقية الاستقلال التي لم تعترف للمغرب بموريتانيا والصحراء، وتعرّض حزبه للانشقاق وكان الحكم من بعده من نصيب المنشقين، لكن الحزب استمر في الوجود والفعالية.

وفي عام ١٩٦٠ عيّنه محمد الخامس رئيساً للمجلس التأسيسي الذي لم ينجز مهمته، وفي عام ١٩٦٣ انتخب عضواً في مجلس النواب، وظل رئيساً لحزب الاستقلال حتى عام ١٩٦٧، وكان قد انتخب بعد الاستقلال عضواً مراسلاً في المجمع العلمي بدمشق وفي مجمع اللغة العربية بالقاهرة. ألّف كتباً كثيرة منها: **النقد الذاتي، والحركات الاستقلالية في المغرب العربي، ونداء القاهرة.**

وصعوداً للحركات الإسلامية أو ما يطلق عليها عبد الإله بلقزيز «الصحوة»، حيث انتشرت الأحزاب الإسلامية والجماعات المتعددة، وقامت حكومات على أساس الرؤية الإسلامية، وأصبحنا أمام خارطة متشعبة ومعقدة من الفعاليات الإسلامية التي تجاوزت في تكوينها وصيغها أطر الحركات الإسلامية.

ويرى غرايبة أنّ الخارطة الإسلامية الجديدة تقتضي إعادة النظر في بيئة العمل الإسلامي والتحول في استراتيجياتها وأدواتها إلى التركيز على المجتمعات بدلاً من الجماعات، والعمل على النهوض العام من خلال العمل الشبكي والتعاوني، لا العمل الهرمي الحركي «كان من أهم خصائص المشهد الجديد انتقال مسؤولية الجهود الإصلاحية من الرواد والحركات المنظمة إلى حالة مجتمعية تنهض بها شبكة من الحكومات والمؤسسات والجماعات والأفراد، ويقتضي هذا التحول وإعادة النظر والتفكير في مسارات العمل الإصلاحي لتناسب المشهد الجديد وأولويات احتياجاته وتحدياته وفرصه، فالركون إلى أفكار وأساليب ربما نجحت في الثمانينيات والسبعينيات أو كانت ضرورية أو ملائمة لا يعني أبداً صلاحيتها في العمل اليوم»[(١٧)].

ومما يرفد شروط وعوامل تغيير صيغة العمل الإسلامي الحركي جملةٌ من المتغيرات الحضارية والاجتماعية والاستراتيجية الجديدة (بالإضافة إلى التحول في طبيعة الخارطة الإسلامية)، أبرزها التحولات العالمية القائمة على أساس المعرفة والمعلوماتية والاتصال، والاتجاه نحو الخصخصة، وتراجع دور الحكومات والدول لصالح الشركات والمجتمعات والاقتصاد الخاص.

ربما ما يريد غرايبة قوله إنّ التحولات الجديدة تعيد إنتاج الصراع، بل طبيعة العلاقات الاجتماعية والسياسية داخل الدول العربية، وتشكل الفضاء الجديد للعمل الإصلاحي العام، والعمل الإسلامي بصورة خاصة، وهو مجال مختلف في حيثياته وطبيعته عن المجال الذي قامت فيه الحركات الإسلامية خلال العقود السابقة.

ذلك أنّ الحركات الإسلامية قامت في الدفاع عن شمولية الإسلام ودوره

---

(١٧) غرايبة، المصدر نفسه، ص ٣ ـ ٤.

في المجتمع والحكم والهوية الإسلامية للمجتمعات. أما اليوم فإنّ التدين أصبح سمة طبيعية في المجتمعات العربية والمسلمة، بل ظهرت حركات متطرفة وعنيفة تستخدم السلاح باسم الدين، فيما تحولت اتجاهات الصراع وأدواته، فلم تعد السلطة السياسية التي كانت تسعى إليها الحركات الإسلامية بتلك السلطة المهيمنة النافذة، وأصبحت كثير من الأعمال والخدمات تقوم بها شركات وقطاع خاص[١٨].

٢ ـ في تشكّل «ثالوث» الإصلاح السياسي

الصورة الجديدة للصراع والمرحلة الحالية المطلوبة في الإصلاح السياسي تتمثل بمواجهة ما يطلق عليه غرايبة العولمة الليبرالية الاقتصادية وتحالف السلطات السياسية مع شركات الاستثمار التي باتت تمسك بإدارة الخدمات وموارد الدول والمجتمعات».

يقول غرايبة «إنّ مشكلات الفقر وغياب العدالة الاجتماعية ليست في الخصخصة تماماً، ولكنها في التحالف الذي ينشأ بين الحكومات والشركات ورجال الأعمال (تحالف المال والنفوذ) الذي يؤدي إلى منظومة برامج ودورات اقتصادية وتشريعات تذبح الفقراء وتستنزف المجتمعات لصالح فئة قليلة»[١٩].

هذا الصراع يتطلب إعادة الاعتبار للمجتمعات لتكون قادرة على مواجهة الفساد والدفاع عن مصالحها في مواجهة التحالف الاقتصادي السياسي المهيمن، ما يعني في المقابل ضرورة تقوية المجتمع المدني ليكون مؤهلاً وفاعلاً في الدفاع عن مصالح الناس[٢٠].

ويعوّل غرايبة على دور الطبقة الوسطى بصورة أساسية؛ إذ أدت المتغيرات الجديدة من التعليم والتطور في مجال الاتصالات والخدمات ومرحلة المعلوماتية والتطور الاقتصادي إلى نشوء طبقات وسطى واسعة وممتدة تؤهلها لتشكيل شبكة من البنى الأساسية للحكم والإدارة والتنظيم.

---

(١٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٧، ١٤، ٢١ و٤٩ ـ ٥٠.
(١٩) المصدر نفسه، ص ٤٧.
(٢٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٥ ـ ٤٨.

لكن ما ينقص الطبقة الوسطى هو «إعادة تنظيم شبكية ومجتمعية (وليس منظماتية أو مؤسساتية أو حزبية)»[21].

أمّا تشديد غرايبة على نفي الصفة الحزبية والحركية المنظماتية عن المشروع الإصلاحي فهو للتنبيه على أن الدور القادم هو للمجتمعات نفسها، وليس للأحزاب والحركات السياسية. ويوضح غرايبة ذلك من خلال مثال رمزي (في مقالته «رواية للتقدم والإصلاح») أن رؤيته للإصلاح العام، والسياسي بصورة خاصة، تقوم على مثلث أضلاعه هي؛ الحكومات، الشركات، المجتمعات (المجتمع المدني). فأي مشروع إصلاحي في أبعاده الاقتصادية أو التنموية أو حتى السياسية لا بد أن يقوم على شراكة متكافئة وتوزيع أدوار منظَّم بين الأضلاع الثلاثة[22].

٣ ـ تجديد العقد الاجتماعي وديمومة الإصلاح

«الديمقراطية» في العالم الثالث، كما يرى غرايبة، لا تزال فوقية تتدافع حولها النخب السياسية، وليست عقداً اجتماعياً يقوم على مصالح والتزامات الحكومات والمجتمعات والمؤسسات، ما يجعلها خاضعة لمصالح النخب السياسية. وتكمن الأزمة بين المجتمعات والسلطة في أنّ «الحكومات والنخب ما زالت تتجاهل دور المجتمعات الأهلية والطبقة الوسطى»[23].

ويمضي غرايبة في تحديد مفهوم الإصلاح السياسي واستراتيجيته إلى القول: «حتى تترسخ الديمقراطية والإصلاحات المرغوب بها فإنها تحتاج أن ترتبط بها مصالح الناس واحتياجاتهم وحقوقهم الأساسية»[24].

بيت القصيد في هذه المقاربة للإصلاح السياسي أنّها تحمل في ثناياها مفهوماً جديداً يبتعد عن المشروع التقليدي للحركات الإسلامية المتمثل بإقامة حكومة إسلامية، وتطبيق الشريعة الإسلامية وإقامة الحدود. فهو يبحر بعيداً في تصوره للإصلاح من خلال أسئلة وإشكاليات جديدة تتعلق بما يطلق عليه «الديمقراطية الاجتماعية» التي يعني بها «تمكين المجتمعات من تنظيم نفسها

---

(٢١) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٥.

(٢٢) انظر: إبراهيم غرايبة، «رواية للتقدم والإصلاح،» **الغد**، ٨/ ١/ ٢٠٠٨.

(٢٣) انظر: غرايبة، **الخطاب الإسلامي والتحولات الحضارية والاجتماعية**، ص ٤٢.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٤٢.

وإدارة مواردها وحقوقها واحتياجاتها الأساسية والقدرة على التأثير والمشاركة في الحكم على النحو الذي يوسّع خياراتها السياسية»[٢٥]، هذا التصور يفضي إلى ضرورة «الشراكة» الشراكة بين المجتمعات والسلطة في إدارة الاحتياجات والخدمات.

الفكرة المحورية، لدى غرايبة، أنّ الإصلاح السياسي يدور اليوم حول تطوير قدرات المجتمعات في تنظيم نفسها والوصول إلى احتياجاتها والنهوض والتنمية في ظل تراجع دور الحكومات. وتلك هي القضية الرئيسة في الصراع السياسي اليوم الذي يلخصه بعنوان «مجتمعات في مواجهة السلطات والشركات»[٢٦].

في السياق ذاته، يصبح مفهوم الدولة الإسلامية نفسه موضع تساؤل، إذ يرى أن الدول الإسلامية قائمة بالفعل اليوم والحديث عن العمل لإقامتها هو سعي لتحقيق ما هو محقق! «الدول الإسلامية القائمة اليوم تطبق الشريعة الإسلامية، بمعنى اعتبارها مصدراً للتشريع وانسجام الأحكام معها، إلا في حالات تقلّ أو تزيد من بلد إلى آخر، ولا ينفي عن دولة صفة الإسلام إن لم يطبق القائمون عليها أو حكامها بعض أحكام الشريعة الإسلامية.. ولم يحدث أن طبقت الشريعة الإسلامية على نحو تامّ وكامل في التاريخ والجغرافيا منذ وفاة الرسول (صلى الله عليه وسلم)»[٢٧].

يصل غرايبة إلى أنّ النظام الإسلامي ليس أحكاماً جاهزة للتطبيق، ولكنه قواعد عامة ومقاصد كلية وأهداف وغايات وفلسفة يسعى المسلمون إلى تطبيقها، فيما المعيار الرئيس في تطبيق الشريعة الإسلامية، بالإضافة إلى اعتبار الإسلام مصدراً أساسياً للتشريع هو العدل والصلاح، كما يعرّف ابن قيم الجوزية السياسة الشرعية.

ومن هذا الإدراك ينطلق إلى أن الإصلاح السياسي المطلوب في المنظور الإسلامي هو تحقيق مصالح الناس وخدماتهم والتنمية والنهضة أو إقامة «الدولة الصالحة» وهو مصطلح يعتبره أدق من مصطلح «الدولة الإسلامية»[٢٨].

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٤١.
(٢٦) المصدر نفسه، ص ٤٥.
(٢٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٢.
(٢٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٤ ـ ٣٧.

٤ ـ الإسلام والعامل الثقافي في الإصلاح السياسي

ربما السؤال الرئيس الذي يطرحه هذا التصور لمفهوم الإصلاح السياسي واستراتيجياته؛ هو: أين دور الإسلام؟ وما هي وظيفته؟

يبدو من خلال استنطاق رؤية غرايبة أنّ الإسلام هو مكون رئيس وحيوي في العامل الثقافي الذي يعتبره محركاً لعملية الإصلاح والتنمية. ويستند غرايبة إلى رؤية المفكر الفرنسي آلان بيرفت «ما تغفله ماديتنا الساذجة» إذ يرى « أنّ النظر إلى الاقتصاد على أنه رأس مال ويد عاملة وعلاقات إنتاج ينطوي على سذاجة وجهل؛ فقد تأكد أنّ السمات اللامادية، كالدين والدوافع المعنوية والأخلاق والثقافة، تُعدِّل من سلوك الشعوب وتحوِّر مسار أكثر المجالات مادية كالاستثمار والإنتاج»[٢٩].

تُظهر الرؤية السابقة تأثر غرايبة بالإصلاحية الأولى وانطلاقها من قاعدة «الإصلاح الديني»، وكذلك بمالك بن نبي ودور الفكرة الدينية باعتبارها المعامل الموضوعي والمحرِّك الذي يمكن أن يخلق التفاعل بين الإنسان والوقت والتراب[٣٠].

وإذا كان غرايبة لا يغرق في مشروع الإصلاح الديني، في سياقه النظري التأسيسي المتعلق ببناء المعرفة الدينية، إلّا أنه يركز على الجانب السلوكي والممارسة العملية الخاصة بمفهوم «التدين» واتجاهاته، أو بعبارة أخرى، «الوظيفة الاجتماعية» للدين.

ذلك أنّ ثمة رابطاً بين التدين وحالة المجتمعات والثقافة السائدة. فهو يرى أنّ التدين الحالي لا يعكس فهماً متقدماً للإسلام ودوره المطلوب في الإصلاح والتنمية والنهضة، بقدر ما يعكس حالة التخلف والتعلق بالشكليات لدى المجتمعات المسلمة اليوم! «كلما رأيتُ جموع المقبلين على المساجد والمحاضرات وفضائيات الدعوة والإسلام أتساءل عن أثر هذا الإقبال على حياة الناس وأعمالهم إيجاباً وسلباً، ولكني أخشى أنّ كثيراً منها ليست أكثر من الهروب من الحلول القاسية المملة، ولكنها الحلول الوحيدة (للأسف الشديد) للتعلم والتنمية، والشفاء أيضاً، وهذا الشعور بالرضا الذي يحلّ

(٢٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٨٩ ـ ٩٠.

(٣٠) حوار خاص مع إبراهيم غرايبة.

عليهم بعد موعظة أو برنامج تلفزيوني لا تمنحهم سوى النشوة الزائفة ونسيان حقيقة أن العلم والعمل ليسا ممتعين وليسا مخدِّرات ولا نرجيلة»(٣١).

وفقاً لهذه الرؤية؛ تتبدّى لغرايبة عللٌ عديدة في «التدين السائد» وخلل صارخ في الوظيفة الاجتماعية للدين، بل يرى أنّ التدين «تحول إلى مشكلة بحد ذاته»(٣٢).

في المقابل، فإنّ التدين الحقيقي هو الذي يساعد على تحسين حياة الأفراد وتنمية الموارد والتقدم العلمي والاقتصادي «ولا حاجة إلى تمتمات الناس وبكائهم وذكرهم وعبادتهم إن لم يجعلوا حياتهم نفعاً لهم وللناس. .»(٣٣).

وفي السياق ذاته، فإنّ التدين الإيجابي النافع هو الذي يعزز ويبث الثقافة المدنية «يجب أن يكون التدين أيضاً سلوكاً مدينياً، وهنا تكمن المشكلة الكبرى عندما يتسرّب التريّف والرعي والتصحر إلى التديّن فيكون ذلك مثل صبّ الزيت على النار»(٣٤).

---

(٣١) انظر: إبراهيم غرايبة، «ما بين الدين والتدين،» **الغد**، ٢٠٠٨/٦/١٠.

(٣٢) انظر: إبراهيم غرايبة، «في الوظيفة الاجتماعية للدين،» **الغد**، ٢٠٠٨/٦/٩.

(٣٣) المصدر نفسه.

(٣٤) إبراهيم غرايبة، «علل التدين،» **الغد**، ٢٠٠٨/٦/١٢.

خلاصات واستنتاجات
في روافد «المقاربة الثقافية»

تبدو أغلب روافد المقاربة الثقافية في الإصلاح السياسي متشابهة في مفاهيم وقضايا معينة. فجميع هذه الروافد تعتبر أنّ الأزمة الثقافية (بعناصرها المختلفة؛ اجتماعياً، وفكرياً، ومعرفياً، ودينياً) هي أساس المشكلة وحجر الرحى في مشروع الإصلاح المنشود، بينما لا تعدو الظاهرة السياسية أن تكون تابعة للظاهرة الثقافية، سواء في المشكل أو الحل. لكن تختلف «المداخل» الثقافية في تحديد مدخلات وأوليات الإصلاح الثقافي والموقف من العمل السياسي والأوضاع القائمة، وكذلك في الاعتراضات التي وجهت ضدها.

وعلى هذا الاعتبار جرى تأسيس روافد مقاربة الإصلاح الثقافي على أهمية العمل الثقافي وأولويته، إذ يتمثل التحدي الرئيس لهذا الاتجاه بالتخلف بمستوياته المختلفة أو بضرورة الإصلاح الديني أو ردم الفجوة الحضارية مع استحقاقات العصر، أو مواجهة ضعف المناخ العلمي والتعليمي والمعاهد الفكرية والثقافية.

أولاً: العمل السياسي بين السلبية والعداء

بالرغم من اتفاق أصحاب المقاربة الثقافية على ثانوية الإصلاح السياسي، إلّا أنهم يختلفون في الموقف منه؛ منهم من يعادي العمل السياسي ويعلن الابتعاد عنه (محمد عبده)، ومن يدين العمل السياسي ويعتبره تحايلاً على المشروع الإصلاحي (مالك بن نبي)، ومن يرى قصوره وعدم كفايته مقارنة بالمجال الفكري الذي يشكل المحور الرئيس لمشروع الإصلاح (المعهد العالمي للفكر الإسلامي)، أو من يقول بعدم كفاية العمل السياسي

أو خطأ تركيز الحركات الإسلامية عليه (تجربة الإسلاميين التقدميين في تونس، إبراهيم غرايبة).

وبمقدار الاختلاف في رؤية العمل السياسي تختلف روافد المقاربة الثقافية، أيضاً، في الموقف من الأوضاع السياسية القائمة، بين من يسعى إلى استغلالها واستثمارها ـ على الرغم من رفض مشروعيتها ـ في سبيل تعجيل مشروع الإصلاح السياسي، ومن يرى أهمية «تحييد العامل السياسي» وتقليل مضارّه على الإصلاح الثقافي بعيد المدى، ومن يذهب إلى ضرورة مصاحبة الجهاد الثقافي (مع الإقرار بأوليته) عمل سياسي يصب في الاتجاه نفسه، لكن بشرط ألّا يتغوّل الأخير على الأول.

ثانياً: «وحدة المشكلة» مقابل «تعددية العلاجات»

تختلف، أيضاً، روافد المقاربة الثقافية في تحديد مداخل الإصلاح الثقافي وأولياته على الرغم من اتفاقها على أولية المسألة الثقافية. فهنالك مداخل تمنح الإصلاح الديني الأولية، ومقاربات تهب الأولية للإصلاح الاجتماعي، وأخرى للشروط الحضارية العامة، وبعضها للإصلاح الفكري، وهنالك من يضع الجانب الثقافي في شراكة مع جوانب الإصلاح الأخرى.

ويبدو أن تعدد مداخل وروافد المقاربة الثقافية يعود إلى عاملين رئيسين؛ الأول الخلفية المعرفية والفكرية لرواد كل مدخل والتجربة الذاتية، وكذلك الشروط التاريخية التي ولدت من رحمها هذه المقاربة.

ـ فمحمد عبده، على سبيل المثال، من خلفية دينية، ركز على الإصلاح الديني، كما هي حال ابن باديس وعلّال الفاسي والطاهر بن عاشور، واتخذ موقفاً سلبياً ليس عدائياً مباشراً من السياسة لخبرته الذاتية مع الثورة العرابية. في حين تزحزح موقف تلميذه رشيد رضا عن منهج هذه المدرسة الإصلاحية، بخاصة من العمل السياسي، بعد أن تغيرت الظروف التاريخية وبدأت الاتجاهات العلمانية بالبروز والدولة العثمانية بالتفكك، فأعاد المشروعية للعمل السياسي، وحاول التغطية على موقف أستاذه وموقفه السابق من هذا العمل.

ـ في المقابل، فإنّ مالك بن نبي تأثر بتجربته الخاصة في الهجرة إلى فرنسا، وملامسته الفجوة الحضارية والثقافية، كما تأثر بدراسته العلوم

الهندسية، بالإضافة إلى اطلاعه على الأدبيات الغربية في كثير من المجالات. ويبرز الفارق بين الاستعمار الفرنسي (للجزائر) والاستعمار البريطاني لمصر، أحد العوامل المفسرة للموقف الحادّ لبن نبي من الاستعمار مقارنة بموقف محمد عبده الأكثر مهادنة أو تورية.

- مقاربة جودت سعيد التي أكدت أهمية «الخيار السلمي» في الإصلاح، كانت تحت تأثير المواجهات المسلحة بين الإسلاميين في مصر والحكم الناصري، ولاحقاً بين الإسلاميين السوريين والحكم، بالإضافة إلى الثورة الإيرانية التي اعتبرها سعيد «ثورة سلمية».

- تأثّرت مقاربة المعهد العالمي للفكر الإسلامي باعتبارين رئيسين، كذلك، أولهما الخلفية الأكاديمية والفكرية والفقهية لرواد المعهد، فكان التركيز على الشق الأكاديمي والفكري، وكذلك نبوع هذه التجربة في الغرب وفي المعاهد العلمية تحديداً، ما جعل الاهتمام كبيراً برأب الفجوة المعرفية وتجديد الفكر والمعرفة الإسلامية في حقول معرفية متعددة، بخاصة الإنسانية والتربوية والدينية.

- تأثّرت مقاربة «الإسلاميين المستنكفين» (الإسلاميين التقدميين، إبراهيم غرايبة) بالتجربة الداخلية للحركات الإسلامية واحتوت على شق نقدي لهذه الحركات ومشروعها الإصلاحي الذي تغوّل عليه الجانب السياسي.

ثالثاً: من الإصلاحيون؟ وما «أسلحتهم»؟

تنعكس المقاربة الثقافية، في تجلياتها الأخرى، على أدوات التغيير ومراحله، ففي الوقت الذي تركز فيه المقاربات السياسية على العمل الحزبي أو العمل السياسي أو النقابي أو الجهاد المسلح في مواجهة الاحتلال، تركز المقاربات الثقافية على المجهود الفكري والمعرفي، وتكون محاضن التغيير الثقافي هي الأسرة والمدرسة أو المعمل أو المسجد والجامعة، بحسب التخصص أو الكتاب الأكاديمي والمحاضرة العلمية.

أما حَمَلة مشروع الإصلاح (أي الإصلاحيون) فهم وفقاً لمداخل المقاربة الثقافية؛ إما الطليعة المستنيرة أو الجماعة العلمية أو أساتذة المدارس والجامعات أو الفرد الفاعل المؤثر المنتج.

رابعاً: في النقد الموجه إلى المقاربة الثقافية

لم تسلم المقاربة الثقافية بروافدها كافةً من سهام النقد، بخاصة من قبل دعاة المقاربة السياسية، فمن إدانة رواد هذه المقاربة (ما سمي بالإصلاحية الأولى) واتهامهم بمهادنة الاحتلال والاستلاب للحضارة الغربية (محمد عبده، رشيد رضا) إلى النخبوية والانعزال عن الشارع (مالك بن نبي، جودت سعيد وتجربة الإسلاميين التقدميين في تونس)، أو تجاهل الإكراهات الواقعية والشروط السياسية لنجاح المشروع التعليمي والتربوي والفكري (محمد عبده، مالك بن نبي، جودت سعيد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي)، أو الترف الفكري وخشية الاشتباك مع استحقاقات الإصلاح السياسي الواقعي والسلبية في مواجهة الواقع السياسي القائم (المعهد العالمي للفكر الإسلامي).

بقيت ملحوظة رئيسة، قبل مغادرة المقاربة الثقافية، تتمثل في أنّ مناقشة المقاربة السياسية بأبعادها المختلفة وعناصرها المتعددة تسمح بدرجة أكبر في تعريف مدارات المقارنة وكشف الوجه الآخر للإصلاح السياسي الإسلامي الذي اعتبر المسألة السياسية حجر الرحى في الإصلاح، ومن ثمّ اختلفت لديه الأوليات والإشكاليات وأدوات التغيير ومراحله..

القسم الثاني

المقاربة السياسية في الإصلاح:
غياب المدخل المؤسسي وبروز أفكار التبعية
والعامل الخارجي

استهلال

بدأت المقاربة السياسية في خطاب الإصلاح الإسلامي تظهر بصورة جلية في العصور الحديثة، مع بدايات القرن التاسع عشر، وظهور أمارات ضعف الدولة العثمانية في الصناعات العسكرية وإرهاصات قلق نخبة من المثقفين والسياسيين من الفجوة الحضارية المتنامية بين عالم الإسلام والغرب الصناعي.

تطورت «المقاربة السياسية» خلال العقدين الماضيين من القرن العشرين، واتخذت مناهج ومداخل متعددة، ركز كل منها على جانب من جوانب الإصلاح، متأثراً بصورة كبيرة بطبيعة اللحظة التاريخية السائدة.

يؤرخ ألبرت حوراني للفترة (١٨٣٠ ـ ١٨٧٠) بما اعتبره الجيل الأول من الكُتّاب في عصر النهضة العربية، حيث أدركت نخبة من المثقفين الرسميين في الدولة العثمانية الفجوة الحضارية مع «أوروبا الصناعية» وبدأوا يسعون إلى إدخال إصلاحات إدارية وسياسية، تجلت من خلال ما عرف بمرحلة «التنظيمات»، لكنهم وجدوا معارضة شرسة من أوساط سياسية رسمية ومحافظة دينية[١].

في المرحلة الثانية (١٨٧٠ ـ ١٩٠٠) تغيرت التحديات مع اختلاف طبيعة اللحظة التاريخية، فأصبحت أوروبا هي الخصم، وبدت مؤشرات جلية على المطامع الاستعمارية، وتعرّض جزء كبير من المناطق والدول الإسلامية إلى الاحتلال الغربي، مما دفع وعزز من الخطاب الإسلامي الذي يقدّم أهمية الوحدة الداخلية ومواجهة الاحتلال الخارجي على الاعتبارات السياسية الداخلية[٢].

---

(١) انظر: ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار نوفل، ١٩٩٧)، ص ٥.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٥ ـ ٦.

في الفترة بين عامي (١٩٠٠ ـ ١٩٣٠) يرى حوراني أنّ محاولات عبده للجمع بين التيار الإسلامي وتيار الحداثة لم تنجح، فخرج من عباءته فريق إسلامي أخذ يبتعد عن التصالح مع الحداثة الغربية، وفريق «عَلماني» بدأ يقدم طرحاً إصلاحياً بعيداً عن الالتصاق بالمشروع الإسلامي، وبدت إرهاصات سؤال الهوية الثقافية للمجتمعات العربية والمسلمة تبرز خلال تلك المرحلة(٣).

ويشكّل إعلان نهاية الخلافة العثمانية في المرحلة «الأتاتوركية» لحظة متقدمة في الصراع على هوية الدولة والمجتمع في العالم العربي والإسلامي؛ إذ بدأ «التيار الإسلامي» العام يشعر بحالة من القلق من تغلغل الثقافة الغربية وتجذّر تيار التغريب والعلمنة في المجتمعات العربية والمسلمة، ما أدى إلى انطلاق المقاربة الإصلاحية الحركية، التي تؤكد شمولية الإسلام ووحدة الهوية بين الدولة والمجتمع، وعلى الربط بين الهوية الإسلامية وتطبيق الشريعة الإسلامية(٤).

تجلّى صراع «الهوية» بوضوح وانتقل من المرحلة الاجتماعية والثقافية إلى المرحلة السياسية بعد الحرب العالمية الثانية وبروز الدولة القُطْرية العربية الجديدة، التي أمسكت مقاليد الحكم فيها نخبٌ ـ في الأغلب الأعمّ ـ لا تعكس رؤية وطموح التيار الإسلامي، فعبر الصراع إلى صورٍ عنيفة انتقلت به من الطابع السلمي إلى العسكري والأمني(٥).

شهدت عقود الخمسينيات والستينيات (بصورة متقطعة مع السبعينيات

---

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٦ ـ ٧.

(٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٦ ـ ٧. قارن ذلك بـ: طارق البشري، **الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر**، في المسألة الإسلامية المعاصرة (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٦)، ص ٥ ـ ٢٧. إذ يشير البشري إلى ثلاث موجات رئيسة في خطاب الإصلاح الإسلامي المعاصر: **الأولى** مع حركة التجديد الفقهي، التي ركزت على تنقية الدين من الخرافات والبدع والضلالات والعودة به إلى جذوره الأصيلة، وتمثل الحركة الوهابية العمود الفقري لهذه الموجة. أما الموجة **الثانية** الموازية للأولى والمتقاربة زمنياً معها فتتمثل بمحاولات الإصلاح المؤسسي. **وأخيراً** الإسلام الحركي الذي برز في صورة واضحة من خلال حركة الإخوان المسلمين، بعد اشتداد الصراع بين التيارين الإسلامي والعلماني.

(٥) قارن ذلك بـ: محمد جابر الأنصاري، **تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي، ١٩٣٠ ـ ١٩٧٠**، ط ٢ (نيقوسيا: دلمون للنشر والتوزيع، ١٩٨٨)، ص ١٨١ ـ ٢٠٧.

والثمانينيات) مواجهات عنيفة بين حركات إسلامية وحكومات عربية، بصورة خاصة في مصر وسورية والعراق، خرج من رحمها الخطاب الإسلامي الثوري الذي يرفض فكرة «المصالحة» مع الحكومات ويعتبرها خارجة على الإسلام، وبعض أطياف ذلك التيار تُعمّم الحكم على المجتمعات أيضاً، ويرفض ذلك التيار أدوات التغيير السلمي، ويحاجج أنّ الطريق المعبّدة للتغيير والفريضة الغائبة هي السلاح والعمل المسلّح.

بدأت المواجهة المسلّحة خلال تلك المرحلة بين الحكومات والإسلام الحركي الاجتماعي (جماعة الإخوان المسلمين بصورة خاصة)، لكنها تطورت إلى بروز جماعات «الإسلام المسلّح» التي تتبنى التغيير الجذري وليس الإصلاح التدرّجي[٦].

في السبعينيات بدأت الخطابات الإسلامية في الإصلاح والتغيير وما ينبثق عنها أو يرتبط بها من تجلّيات حركية بالتعدد والتنوع، وأخذت شقة الخلاف بينها بالاتساع، فمع عودة الحركة الإسلامية إلى التأكيد على المنهج السلمي والتدرجي في التغيير والاقتراب، كانت الحركات الثورية تسير بالاتجاه المعاكس وتجذّر رؤيتها بـ «حتمية المواجهة» مع النظم العربية التي لا تطبّق الشرع وتدين بالولاء للغرب[٧].

شكّلت حرب الخليج الثانية ١٩٩١، وقد سبقها انهيار المنظومة الاشتراكية العالمية، ودخول النظام الدولي في عهدة الولايات المتحدة الأمريكية، نقطة تحوّل نوعية جديدة، إذ بدأت موجة من التحولات الديمقراطية في العالم العربي، لكنها موجة لم تؤت أُكُلَها، فبدت حالة من «الاستعصاء السلطوي» على التغيير السلمي، ودخلت بعض المجتمعات العربية في صدامات مسلحة، وأخرى سياسية، بين الحركات الإسلامية، التي أصبحت فاعلاً واضحاً في المشهد السياسي الشعبي العربي، وتلك الحكومات.

---

(٦) انظر: أبو العلا ماضي، **جماعات العنف المصرية وتأويلاتها للإسلام (الجذور التاريخية، الأسس الفكرية، المراجعات)** (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٦)، ص ٢٩ ـ ٤٥، والبشري، المصدر نفسه، ص ٥٩ ـ ٦١.

(٧) قارن ذلك بـ: راي تاكيه ونيكولاس غفوسديف، **نشوء الإسلام السياسي الراديكالي وانهياره**، ترجمة حسان بستاني (لندن: دار الساقي، ٢٠٠٥)، ص ٩٨ ـ ١٠٤.

تزامن ذلك مع نهاية الجهاد الأفغاني وعودة آلاف المجاهدين العرب إلى ديارهم، فتحوّل ملفّهم إلى «حالة أمنية»، في الوقت نفسه كانت نواة «شبكة القاعدة» تتشكل، وتحولت وجهة الصراع من الاتحاد السوفياتي والمعسكر الشرقي إلى الولايات المتحدة الأمريكية وانتعش «الفكر الجهادي» مع بروز الحركات المقاومة في بؤر ساخنة وتشكيلها لحاضنات فكرية ومراكز تدريبية لمئات العرب، بخاصة في البوسنة والهرسك والشيشان(٨).

انتقل «الإسلام الثوري» إلى مرحلة جديدة مع النصف الثاني من تسعينيات القرن المنصرم، وتحديداً مع تشكّل «الجبهة العالمية لمواجهة المسيحية والصهيونية» وتحوّل مفهوم التغيير من أوّلية «العدو القريب» (النظم العربية الحاكمة) إلى «العدوّ البعيد» (الولايات المتحدة، والاحتلال الأجنبي وإسرائيل).

ساهم تعانق الشروط السياسية (احتلال خارجي، الحلقة المفرغة من الإصلاحات السياسية) مع الشروط الاقتصادية والاجتماعية (فشل المشاريع التنموية، أزمات البطالة والفقر، العشوائيات وأزمة الهوية. .) إلى وجود تربة خصبة لنمو الخطاب الثوري الإسلامي، وانتشار الجماعات التي تتبنى هذا الخطاب.

في حين كانت أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر بمثابة مرحلة جديدة انتقل فيها الصراع المسلح بين الإسلاميين والولايات المتحدة الأمريكية إلى مرحلة جديدة، وحرب مفتوحة «الحرب على الإرهاب» (الحروب الصليبية بتعبير الإسلاميين الثوريين).

ومثّلت الحربان الأفغانية والعراقية ومخرجاتهما، من احتلال أجنبي ومقاومة إسلامية له، بيئة سياسية وأمنية جديدة ومختلفة، أدت إلى (تفشّي) الجماعات المسلحة في بقع مختلفة في العالم العربي والإسلامي، بحيث أصبحت «لاعباً» مباشراً في صوغ العلاقات الدولية، ومحلياً بصورة خاصة في الدول التي تعاني أزمات أمنية داخلية (العراق، لبنان، الصومال والجزائر).

---

(٨) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٤ ـ ١١٢، ١٢١ ـ ١٥٩، و٢٠٥ ـ ٢١٢.

في المقابل؛ كانت الحركات الإسلامية «السلمية» تصرّ بصورة أكثر حسماً على «الخيار الديمقراطي» والسلمي على الرغم من غياب هذا الأفق السياسي على الأقل في مؤشرات اللحظة الراهنة، وبالرغم من حالة «الاستعصاء السلطوي» على الإصلاح السلمي الديمقراطي.

برزت بعد الحرب العراقية ٢٠٠٣، وفي السنوات الأخيرة، عدة مبادرات إسلامية تؤكد القبول بمضامين اللعبة الديمقراطية وعلى التعددية وحقوق الإنسان، والخروج من حالة الشد والجذب داخل هذه الحركات في تحديد «درجة» القبول بالديمقراطية ومضامينها[٩].

في جميع المراحل السابقة لم تغب «القضية الفلسطينية» عن المناظرة الفكرية العربية والإسلامية، ومثّلت مقاربة فكرية إسلامية طريقاً ثالثة بين المقاربتين السلمية والجهادية. والعصب الرئيس لتلك المقاربة يقوم، بالرغم من القبول بالإصلاح السياسي والتغيير السلمي، على أولية مواجهة مشروع الهيمنة الخارجية، بما في ذلك المشروع الصهيوني، وعلى مسألة الديمقراطية والإصلاح السياسي الداخلي، واعتبار شروط النجاح في مواجهة التحديات في الاستقلال العربي والإسلامي وبناء صيغ من التضامن في المجالين السياسي والاقتصادي.

وعلى الضفة الأخرى؛ برزت في سياق انتشار وصعود «الإسلام الحركي» مقاربة شمولية أو تكاملية تدعو إلى التوفيق والتوازن بين أوليات الإصلاح ومُدخلاته (السياسية والفقهية والثقافية)، مع الإصرار على التغيير السلمي وعلى تجنّب الاصطدام مع السلطات الحاكمة، وعدم إهدار غايات الإصلاح الإسلامي في دوامات من الصراع والعنف الداخلي.

في هذا القسم، سيتم تناول نماذج رئيسة من الخطاب الإسلامي في المداخل المطروحة من «المقاربة السياسية»، من خلال جيل الرواد الذي تحدث عن الإصلاح الدستوري، ثم يناقش الباحث أسباب تراجع هذه المقاربة في الخطاب الإسلامي المعاصر، ويتعرَض لبروز مقاربة في

(٩) انظر: Marc Lynch, «Islamists Views of Reform,» in: Shibley Telhami, *Reform in the Muslim World: The Role of Islamists and Outside Powers* (Washington, DC: Saban Center, Brookings Institution, 2008).

الخطاب الإسلامي المعاصر تركز على أولية العامل الخارجي، من خلال الفصول التالية:

الفصل السادس : جيل الرواد: خير الدين التونسي الإصلاحي في امتحان السلطة.

الفصل السابع : لماذا تراجعت المقاربة الدستورية والمؤسسية في الخطاب الإسلامي المعاصر؟

الفصل الثامن : منير شفيق: التضامن العربي ومواجهة العامل الخارجي أولاً.

الفصل التاسع : عادل حسين. . «التنمية المستقلة المركبة» في مواجهة التبعية.

مع الإشارة إلى تأجيل مناقشة الإسلام الحركي بفرعيه الديمقراطي ـ السلمي الذي لا يقبل بالديمقراطية، ويتَبنّى رؤى أخرى في الوصول إلى السلطة أو التعاطي مع المعادلات السياسية ومسألة الإصلاح السياسي تأجيلها إلى الفصول اللاحقة.

الفصل السادس

جيل الرواد

خير الدين التونسي(*): الإصلاحي في امتحان السلطة

من الأسماء التي قدّمت مساهمة واضحة وصريحة في تبنّي الإصلاح الدستوري والمؤسسي خير الدين التونسي (١٨١٠ ـ ١٨٩٠م)، بخاصة في كتابه العمدة **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**.

(*) خير الدين التونسي (١٨٢٢ ـ ١٨٩٠)، ينتمي إلى قبيلة أباظة ببلاد الشركس، ولد بالجنوب الغربي من جبال القوقاز، بعد موت والده في إحدى الوقائع العثمانية ضد روسيا، بيع في الرقيق فاشتراه مبعوث أحمد باي، باي تونس، وقدم به إلى تونس وله من العمر آنذاك سبعة عشر عاماً ليربّى في قصر الباي.

وفي عام ١٨٤٠، انخرط في الخيّالة وترقى في رتبها حتى بلغ في عام ١٨٥٢، رتبة أمير لواء الخيالة، وفي عام ١٨٥٧، عين وزيراً للبحر وشارك في أعمال لجنة شرح قواعد عهد الأمان، وفي عام ١٨٦١، رأس المجلس الأكبر (البرلمان)، وقام برحلة إلى أوروبا ليشكر ملوكها على استحسانهم الدستور التونسي. عارض مبدأ الاقتراض من أوروبا وهجر رئاسة المجلس الأكبر ووزارة الحرب لكنه سافر في مهمات دبلوماسية إلى أوروبا بين عام ١٨٦٣ وعام ١٨٦٧م. أصدر كتابه **أقوم المسالك**، وفي عام ١٨٧١، سافر إلى عاصمة الدولة العثمانية وحصل على فرمان يوطد علاقات تونس بالدولة العلية.

وفي عام ١٨٧٣، عين وزيراً أكبر خلفاً لمصطفى خازندار، إلى جانب رئاسته الكومسيون. وفي الفترة التي قضاها في الوزارة الكبرى (١٨٧٣ ـ ١٨٧٧)، كان له إنجازات هامة أبرزها تنظيم الوزارات والإدارات، تنظيم القضاء، تنظيم الفلاحة والتجارة والاقتصاد، تنظيم الأداءات، تنظيم الأحباس، تنظيم التعليم. وفي عام ١٨٧٧، عزل من الوزارة الكبرى ومن رئاسة الكومسيون. وفي عام ١٨٧٨، دعاه السلطان عبد الحميد الثاني إلى الآستانة وعينه رئيساً للجنة اقتصادية ومالية بعد أن اعتذر عن تولي وزارة العدل، ثم ما لبث أن عينه صدراً أعظم للدولة العثمانية (١٨٧٨ ـ ١٨٧٩).

وفي عام ١٨٨٠، باع أملاكه وفيها ضيعة النفيضة التي ابتاعتها شركة مرسيليا الفرنسية، وهو أمر أُخذ عليه، وقد توفي بالآستانة في عام ١٨٩٠ عن ٧٧ عاماً. مؤلفه الأساسي هو **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**. وله كتابات بالفرنسية جمعت في «مذكرات».

تشكل تجربة خير الدين التونسي نموذجاً نادراً في الخطابات الإسلامية الحديثة والمعاصرة، فهو رجل دولة بامتياز، اقتنع بأهمية الإصلاح وضرورته لتجاوز الفجوة الحضارية والثقافية، ورأى أنّ المدخل الرئيس والأولية الكبرى تتمثل في تقييد السلطة من خلال مؤسسات سياسية قوية، تحديداً وزير يمتلك صلاحيات حقيقية (وزارة مسؤولة كاملة الولاية)، ومجلس مكون من أهل الحل والعقد، ونواب عن الأمة يُسائلون الوزراء ويقيدون أعمالهم.

تتبدى أهمية تجربة خير الدين التونسي ليس فقط في إنتاجه الفكري والمعرفي، وإنّما في مسيرته العملية، التي حاول فيها، من مواقعه المختلفة، تطبيق آرائه وأفكاره.

وتتبدى الملامح العامة لنموذج التونسي بـ: شخصية إصلاحية في موقع سياسي حيوي وفاعل في الدولة، يعمل تحت سلطة حاكم يملك خيار إبقائه أو إقالته، ويتحكم في مستقبله السياسي، في الوقت الذي يحاول ذلك الإصلاحي الحدّ من سلطات الحاكم وتقييد صلاحياته، مقابل موازنات خارجية (مرتبطة بمطامع استعمارية) ومعادلات داخلية (العلاقة بين تونس والخلافة، العلاقة بين الشرائح الاجتماعية المختلفة).

شغل التونسي منصب وزير، وعضوٍ في اللجنة التي وضعت دستور عام ١٨٦٠م، ورئيساً لمجلس الشورى، مع احتفاظه بمنصب الوزير، ما يدل على ثقة (باي) تونس به، لكن حبل الود لم يطل كثيراً فأُقيل من منصبه عام ١٨٦٣، نتيجة خلافات مع (الباي) حول «مرجعية» الوزير؛ أهي (الباي) نفسه أم مجلس الشورى.

لم يتخلّ الباي عن خبرة التونسي، فاستخدمه في أعمال دبلوماسية، غير أنّ التونسي انسحب من الحياة السياسية بضعة أعوامٍ أنجز خلالها كتابه **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** (١٨٦٧).

في عام ١٨٦٩، عُيِّن رئيساً للجنة دولية لإخراج تونس من أزمتها المالية، ثم عُيِّن في عام ١٨٧٣ رئيساً للوزراء، إلى أن أقاله الباي من منصبه عام ١٨٧٧. ثم استدعاه السلطان عبد الحميد الثاني إلى تركيا عام ١٨٧٨، وعيّنه كبيراً للوزراء (صدراً أعظم)، ومنحه سلطات واسعة.

في عام ١٨٧٩ اصطدم التونسي مع السلطان عبد الحميد، كما حدث

بينه وبين (الباي) سابقاً، «وبقي في شبه عزلة» إلى حين وفاته عام ١٨٩٠[١].

التذكير بالملامح العامة للتجربة الواقعية للتونسي يهدف، بصورة رئيسة، إلى الإشارة أننا أمام تجربة إصلاحية متعددة الجوانب، في محاولة «الإصلاح من الداخل» باعتماد المقاربة الدستورية والمؤسسية.

تلك التجربة لم تلقَ النجاح، وقد استفاد منها التونسي في بناء نظريته حول الإصلاح السياسي. ولعلّ جوابه عن الانتقادات التي وُجِّهت إليه لعدم إعادته «العهد الدستوري» حين كان رئيساً للوزراء في تونس (١٨٧٣ ـ ١٨٧٧) يشرح بصورة غير مباشرة أسباب إخفاق التجربة، إذ يرى أنّ هناك طريقتين، كي تكون التنظيمات السياسية ذات جدوى «إحداهما أن يكون تأسيسها من الراعي، وثانيتهما أن تطلبها الرعية» أو أن يكون في العامة استعداد إلى فهمها وقبولها، والأمران مفقودان في تونس حينذاك، لذلك كان الدستور اسماً على مسمى[٢].

التونسي وإن كان يتحدث، في جوابه، عن تجربته في تونس إلّا أنّ هذا الجواب يمكن تعميمه على تجربته بعامة. فالإصلاحي في امتحان السلطة، لم يكن صاحب القرار الأول في مسار الإصلاح، بل اصطدم عند المفاصل الأساسية (محاولات تقييد السلطة) برفض الحاكم، في المقابل لم يكن يستند إلى «قاعدة شعبية» تحميه في مواجهة «السلطان»، ولا حتى رأي عام قوي وفاعل يمارس ضغوطاً خلف الإصلاحي يمنحه قوة ومشروعية وزخماً سياسياً، وهذا ما لم يحدث فباءت التجربة بالفشل.

إذاً؛ لو فرضنا أنّ الشروط السياسية والظروف التاريخية مختلفة، ربما كان ذلك مظنةً لنجاح تجربة الإصلاح الدستوري والمؤسسي. بمعنى أن تكون هنالك إرادة سياسية صارمة من الحاكم بالإصلاح السياسي أو أن يكون ثمة رأي عام أو دفع شعبي قوي باتجاه الإصلاح السياسي.

---

(١) عن مسيرة التونسي وحياته، انظر: ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار نوفل، ١٩٩٧)، ص ٩٣ ـ ٩٧. وقارن ذلك بـ: فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، ط ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١)، ص ١٣٩ ـ ١٤٢.

(٢) انظر: حوراني، المصدر نفسه، ص ١٠٣.

بالمقارنة؛ ربما يفسر اختلاف «التجربة التاريخية» أسباب نجاح التجربة الدستورية والمؤسسية في بريطانيا، مثلاً، مقابل إخفاقها في حالة التونسي. ففي بريطانيا كانت «الماغنا كارتا» ثمرة لصفقة تاريخية بين الملك ومجلس النواب البريطاني، وافق خلالها الملك على التنازل عن جزء من صلاحياته وسلطاته لمجلس النواب[3].

التطور السياسي البريطاني لم يكن مجرد لحظة تاريخية، إنّما كان عملية طويلة، بدأت بالماغنا كارتا ثم امتدت إلى مستويات وجوانب مختلفة ومتعددة. لكن خلف المشهد السياسي وقفت ثورة صناعية حرّكت المياه الاجتماعية الراكدة وخلقت حراكاً اقتصادياً واجتماعياً ـ ثقافياً أوجد طبقة جديدة تشعر بصورة حادة بتضارب مصالحها مع صلاحيات الملك، وتسعى إلى حماية هذه المصالح بصورة فاعلة ومباشرة.

ما يمكن استخلاصه من جواب التونسي، ومن المفارقة التاريخية بين تجربته في الإصلاح الدستوري والتجربة البريطانية، والأوروبية عموماً، هو دور عامل البيئة السياسية والاجتماعية، التي قد تشكل محفَزاً ودافعاً نحو الإصلاح أو عاملاً مُعيقاً، وربما سلبياً في أحسن الأحوال.

أولاً: أركان الإصلاح المؤسسي: وزارة مسؤولة مرجعها مجلس شورى

تقوم مقاربة خير الدين التونسي في الإصلاح المؤسسي على ملاحظة الفرق الحضاري والصناعي والفجوة في القوة العسكرية بين الحالة الأوروبية والحالة الإسلامية، التي شهدت تراجعاً وضعفاً بعد عصور الإسلام الأولى.

من هنا، فإنّ الفكرة الرئيسة التي يقوم عليها كتاب التونسي **أقوم**

---

(3) الماغنا كارتا (الميثاق الأعظم ـ الميثاق العظيم للحريات) هي وثيقة حقوق لضمان الحقوق الأساسية، عهداً بين الملك ونبلاء إنكلترا. الميثاق الأعظم كتب أصلاً بسبب خلافات بين البابا إنوسنت الثالث، والملك الإنكليزي جون والبارونات عن حقوق الملك لتخلي الملك عن بعض الحقوق واحترام بعض الإجراءات القانونية وقبول إن إرادة الملك يمكن أن تكون ملتزمة بالقانون. لضمان الحقوق الأساسية وأهمها الحق في المثول أمام المحكمة، بمعنى أنها ضد السجن غير القانوني. كثير من البنود تجددت طوال العصور الوسطى، وكذلك خلال فترات حكم تيودور وستيوارت، والقرنين السابع عشر والثامن عشر. وبحلول أواخر القرن التاسع عشر ألغيت معظم البنود في شكلها الأصلي من القانون الإنكليزي.

المسالك هي ضرورة الإفادة من الخبرة الأوروبية، مستعرضاً النظم السياسية الأوروبية؛ لعلّها تكون حادية لـ «إغراء ذوي الغيرة من والحزم من رجال السياسة والعلم بالتماس ما يمكنهم من الوسائل الموصلة إلى حسن حال الأمة الإسلامية، وتنمية أسباب تمدّنها بمثل توسيع دائرة العلوم والعرفان، وتمهيد طرق الثروة من الزراعة والتجارة، وترويج سائر الصناعات، ونفي أسباب البطالة، وأساس جميع ذلك حسن الإمارة المتولدة من الأمن، المتولد منه الأمل، المتولد منه إتقان العمل المشاهد في الممالك؛ الأوروباوية بالعيان، وليس بعده بيان»[٤].

إذاً؛ طريق النهضة تتطلب الإفادة مما وصلت إليه التجربة الأوروبية الصناعية، وعدم التمادي في «الإعراض عمّا يحمد من سيرة الغير»[٥].

لكن ما المفتاح الذي يفسر التطور الأوروبي، ويدافع التونسي عن ضرورة تبنيّه من الساسة والعلماء العرب والمسلمين؟..

يختصر التونسي ذلك بكلمة واحدة وهي «التنظيمات»، إذ يقول: «هل يمكننا اليوم الحصول على الاستعداد المشار إليه بدون تقدم في المعارف وأسباب العمران عند غيرنا؟ وهل يتيسر التقدم بدون إجراء تنظيمات سياسية تناسب التنظيمات التي نشاهدها عند غيرنا في التأسس على دعامتي العدل والحرية، اللذين هما أصلاً في شريعتنا؟»[٦].

لقد كان التونسي مشدوداً لسؤال النهضة الصناعية والعلمية، التي خلقت فجوة كبيرة بين العالم الغربي والعالم العربي والإسلامي، لكنه على خلاف المدرسة الإصلاحية الأولى، التي ركزت على دور «المسألة الثقافية» وعلى أهمية وأوّلية «التربية والتعليم»، كان يرى أنّ المفتاح يكمن في الإصلاح المؤسسي والسياسي، الذي يفتح المجال أمام التطور الصناعي والعلمي.

يرصد ألبرت حوراني أهمية «الإصلاح المؤسسي» لدى خير الدين

---

(٤) انظر: خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تمهيد وتحقيق المنصف الشنّوفي، ٢ ج، ط ٢ (قرطاج: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، ٢٠٠٠)، ج ١، ص ٩٨.

(٥) المصدر نفسه، ص ٩٨ ـ ٩٩.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٠٣.

التونسي بصورة واضحة « كان ما يهم خير الدين، قبل كل شيء، وهو الجندي ورجل الدولة، القوة العسكرية والقوة الاقتصادية. إلّا أنّه كان يعلم أنّ القوة إنّما هي من نتاج شيء آخر، فالقوة المادية تتوقف على التربية، والتربية تتوقف بدورها على المؤسسات السياسية، وما أساس قوة أوروبا وازدهارها سوى المؤسسات السياسية القائمة على العدل والحرية، وبتعبير آخر، الوزراء والبرلمانات المسئولة»[7].

ويظهر في النص السابق لحوراني بيت القصيد في أفكار التونسي حول الإصلاح السياسي؛ فعلى الرغم من أنه لا خلاف بينه وبين المدرسة الإصلاحية الأولى، تحديداً رفاعة الطهطاوي ثم محمد عبده، ولاحقاً مالك بن نبي وغيرهم، على أنّ السؤال الرئيس هو «كيف يمكن المسلمين أن يصبحوا جزءاً. . من العالم الحديث دون أن يتخلوا عن دينهم؟» وعلى الرغم من توافقهم جميعاً على أهمية التنمية الشاملة (اقتصادياً، وعلمياً، ودينياً) إلّا أنّ التونسي اختلف عن البقية بترتيب سلم الأوليات وتحديد مداخل الإصلاح، بجعل «الإصلاح المؤسسي» المفتاح الرئيس لباب التغيير والإصلاح[8].

ثانياً: مرافعة عن «التنظيمات» في مواجهة «المحافظين»

يدافع التونسي عن «التنظيمات»[9] أو المؤسسية السياسية باعتبارها الوسيلة الأنجع لتقييد سلطة الحاكم، والضمانة الأكبر للعدل والحرية[10]. لكن التنظيمات تستند إلى ركنين أساسيين يمثّلان شرطاً رئيساً لنجاح الفكرة، وإلّا فإنّها ستكون شكلاً بلا مضمون حقيقي[11].

الركن الأول يتمثل بوجود وزارة مسؤولة تخضع للمساءلة من قبل

---

(٧) حوراني، المصدر نفسه، ص ٩٩.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٠٣ ـ ١٠٤. ولمزيد من التفصيل، انظر: محمد مخزوم، **أزمة الفكر ومشكلات السلطة السياسية في المشرق العربي في عصر النهضة** (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦).

(٩) لمزيد من التفصيل حول مصطلح التنظيمات، وأثرهما في فكر خير الدين التونسي والحركة الإصلاحية، انظر: علي المحجوبي، **النهضة الحديثة في القرن التاسع عشر: لماذا فشلت بمصر وتونس، ونجحت باليابان؟** (تونس: دار سراس للنشر، ١٩٩٩).

(١٠) انظر: التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، ج ١، ص ١٠٢ ـ ١٠٦.

(١١) المصدر نفسه، ص ١١٠ ـ ١١٨. قارن ذلك بـ: جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، ص ١٣٢ ـ ١٣٣.

مجلس الشورى (أهل الحل والعقد) مما يعزز الحرية السياسية ويحول دون الانفراد بالحكم، ما يتبعه من الخضوع لهوى الحاكم، مما يجعل من الأحوال السياسية غير مستقرة، ولا مؤسسة على قواعد راسخة بقدر ما هي انعكاس لأحوال الفرد الحاكم وآرائه، «إنّ الممالك التي لا يكون لإدارتها قوانين ضابطة محفوظة برعاية أهل الحل والعقد، خيرها وشرها منحصر في ذات الملك، وبحسب اقتداره واستقامته يكون مبلغ نجاحها»[١٢].

ربما القضية الرئيسة التي تقدِّم عنواناً رئيساً في «مرافعة» التونسي عن التنظيمات هي مشروعية مجالس الشورى، بل ضرورتها، لتقييد الحكم. ذلك أنّ هذه القضية كانت سبباً رئيساً للصراع بينه وبين كل من (باي) تونس والسلطان عبد الحميد. فكان تأكيده على أهمية وجود مجالس شورى فاعلة يرجع إلى شعوره بـ «غربة» الإصلاحي واستقواء الحاكم عليه، وعدم وجود سند له في مواجهة الحاكم، يستقوي به ويمنحه المشروعية[١٣].

ومع أنّ «الحاكم» كان يمنح «الوزير» (أو رئيس الوزراء) التونسي صلاحيات وسلطات واسعة في بعض الأحيان، لكنه كان يصر على أنّ يبقى هو مرجعية الوزير ومرجعه، لا مجلس الشورى أو النواب، وهو ما يجعل الوزير (وفقاً لمقاربة التونسي) بين خيارين مريرين؛ «فإمّا أن يوافق الملك وحاشيته على أغراضهم وشهواتهم مرجّحاً بذلك حظّ نفسه، وضرر المملكة في هاته الحالة لا يكاد يخفى. وإمّا أن يخالفهم ويأمر الذين تحته من المتوظفين بما تقتضيه مصلحة البلاد، وحينئذٍ من أين له هذا الحق؟ وبأي ظهير يستظهر على تلك المخالفة؟ خصوصاً إذا لم تكن هناك شريعة نافذة تحميه من تحزب حساده الذين غاية أملهم إضراره، وتعطيل تصرفاته الحسنة»[١٤].

لأهمية «التنظيمات» وضرورتها في مشروع الإصلاح ألّف التونسي كتابه في المرافعة عن «مشروعيتها» مستنداً إلى أصول إسلامية، ومقالات وحجج من كتب التراث الإسلامي، فضلاً عن حكم وأدلة من الفكر الغربي الحديث.

تلك المرافعة جاءت، بالضرورة، في مواجهة التيار «المحافظ» الرافض

---

(١٢) التونسي، المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٢.
(١٣) انظر: حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ص ٩٥ ـ ٩٨.
(١٤) التونسي، المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٠ ـ ١١١.

لها، وهو تيار كان يتكون من جناحين رئيسين داخل السلطنة العثمانية؛ الجناح الأول من داخل مؤسسات الدولة العثمانية كان يرى في التنظيمات استجابة لضغوط خارجية لإضعاف سلطة الحكومة، وأداة رئيسة في تفكيك الدولة العثمانية وفتح قنوات للتدخل الخارجي فيها، من خلال ذرائع عديدة في مقدمتها مصالح الرعايا المسيحيين وحقوقهم داخل الدولة العثمانية. أمّا الجناح الثاني فيتكون من فريق من علماء وفقهاء الدين الذين رفضوا «التنظيمات» باعتبارها تجسيداً لثقافة مجتمعات مغايرة في دينها وحضارتها، ولعدم وجود أصول لهذه «التنظيمات» الغربية في الأصول الإسلامية.

وفي حين يندفع التونسي بصلابة وقوة في الرد على دعوى الفقهاء والعلماء، وذلك بالإتيان بأدلة متعددة ومتنوعة على مشروعية التنظيمات. إلّا أنّه يلتزم الحذر و«التقدير الضمني» في الموقف من حجج رجال الدولة المتخوفين أن تكون «التنظيمات» بمثابة «اسم حركي» لتفكيك الدولة العثمانية وإضعافها، بخاصة أنّ هنالك سؤالاً مشروعاً حول «ولاء» الأقليات للدولة العثمانية[١٥].

ومع حذره في التعاطي مع مطالب الدول الغربية من الدولة العثمانية، إلّا أنّه يرى أنّ الجواب عن الضغوطات الخارجية لا يكمن برفض «التنظيمات»، إنّما بقبولها وإصلاح المؤسسات السياسية داخل الدولة، لأنها الخيار الاستراتيجي الوحيد لتعزيز عوامل القوة في مواجهة عوامل الضعف[١٦].

وتتبدّى، هنا، معادلة جدلية، في مقاربة خير الدين التونسي، بين الحرص على الإصلاح المؤسسي ومخاطر التوسع الذي يؤدي إلى تفكك الدولة ويصبح قناة للتدخل الخارجي. وهو ما يفسر «حذره» في تطبيق مقاربته الإصلاحية وعدم الاندفاع بعيداً عن الموازنات الواقعية والسياسية.

---

(١٥) انظر: حوراني، المصدر نفسه، ص ١٠٠ و١٠٢ ـ ١٠٣.
(١٦) المصدر نفسه، ص ١٠١ ـ ١٠٢.

الفصل السابع

لماذا تراجعت المقاربة الدستورية والمؤسسية في الخطاب الإسلامي المعاصر؟

برزت مقاربة الإصلاح الدستوري والمؤسسي بصورة جلية في الخطاب الإسلامي خلال منتصف القرن التاسع عشر ميلادي، وقام بها نخبة من رجال الدولة الأتراك الذين اشتبكوا مع الحضارة والثقافة الغربيتين، وتوصلوا إلى أنّ نهوض الدولة العثمانية وامتلاكها أسباب القوة في مختلف الميادين يتطلب إصلاح المؤسسات السياسية وتحديد جملة الحقوق السياسية.

انعكست هذه المقاربة، ابتداءً، في ما سمي بمرحلة «التنظيمات» (١٨٣٠ ـ ١٨٧٠)، التي إن كان البعض يحيلها إلى رضوخ الدولة العثمانية للضغوط الخارجية المطالِبة بفتح الباب للاستثمار الخارجي وحماية الأقليات المسيحية والسماح بالحملات التبشيرية. إلّا أنّ هذه التنظيمات شكّلت ـ على العموم ـ تطوراً في المقاربة الإصلاحية، يقوم على مشروعية الإفادة من الخبرة الغربية، بل وضرورة ذلك، سعياً لامتلاك القوة ورأب الفجوة البادية بين الغرب والسلطنة العثمانية، التي تحكم كثيراً من الدول العربية والإسلامية[1].

وتراجعت مقاربة «الإصلاح المؤسسي» بصورة ملموسة وواضحة خلال

---

(١) انظر: ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار نوفل، ١٩٩٧)، ص٥٤ ـ ٦٠ و٧٧.

العقود اللاحقة، مما قد يعود بالدرجة الرئيسة إلى تحولات اللحظة التاريخية والشروط السياسية التي حكمت بيئة الخطاب الإسلامي.

فمع نهايات القرن التاسع عشر أصبح شبح الاستعمار أكثر إلحاحاً، وتوجهت كثيرٌ من المقاربات الإسلامية إلى أولية الوحدة الداخلية وعن تقديم المواجهة مع الخارج على مطلب الإصلاح الداخلي(٢).

تلا ذلك انهيار «الخلافة العثمانية» في بدايات العقد الثاني من القرن العشرين. وتبدو المفارقة في هذا السياق أنّ مطالبات الإصلاح و(الدسترة) كانت بمثابة أحد المداخل الرئيسة للحركات التركية العلمانية التي اتخذت منحى «علمانياً»، في ما بعد، يتّسم بالتشدد ضد أي دور فاعل للإسلام في الحياة العامة، ما أدّى إلى ما يمكن اعتباره حالة من «القلق» الإسلامي والخشية أن يكون الهدف الحقيقي لدعاوى الإصلاح الدستوري والمؤسسي هو استبدال القوانين الوضعية بالشريعة الإسلامية والإجهاز على العلاقة بين الدين والدولة، بخاصة أنّ تلك التطورات تزامنت مع صدور كتاب علي عبد الرازق **الإسلام وأصول الحكم** الذي أثار جدالاً واسعاً في العالم العربي حول مشروعية الخلافة ونظام الحكم في الإسلام.

منذ ثلاثينيات القرن العشرين بدأت حركات «الإسلام الحركي» بالبروز لتطرح مشروع الإسلام الشمولي، وتدخل في صدام سياسي، وفي أحيان عسكري، مع النظم العربية القطرية (في مرحلة ما بعد الاستقلال)، مما باعد بين الاتجاه العام للمقاربات الإسلامية، التي ركزت على الصراع مع الحكومات والتغلب على السلطة القائمة بدلاً من مقاربة الإصلاحات الدستورية والمؤسسية أو «الإصلاح من الداخل». في حين أصبحت أهداف الإصلاح الإسلامي تتمحور ـ على مستوى السلطة ـ بتحكيم «الشريعة» وإقامة الدولة الإسلامية(٣).

ربما نجد في إعلان حركات إسلامية (في السنوات الأخيرة) قبولها بالديمقراطية والتعددية مسوغاً للقول باستعادة مقاربة «الإصلاح الدستوري» أو

---

(٢) المصدر نفسه، ص ٥.

(٣) انظر: طارق البشري، **الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر**، في المسألة الإسلامية المعاصرة (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٦)، ص ١٩ ـ ٢٦.

«المؤسسي»؛ ذلك أنّ انتهاج الديمقراطية والعمل البرلماني والمؤسسي التدريجي هو بمثابة منهج يقوم على «الإصلاح من الداخل»، ما يمثل لُبّ المقاربة الدستورية.

ومع «منطقية» هذه الفكرة؛ إلّا أنّها تصطدم بإشكاليات متعددة، **الإشكالية الأولى**؛ أنّ هنالك «مناطق رمادية» لا تزال تتلبس التزام خطاب تلك الحركات بالمسار الديمقراطي. ومن ذلك التساؤل فيما إذا كانت «الإصلاحات المؤسسية» هي الغاية أو الهدف النهائي أم إنّ العمل المؤسسي هو آلية ووسيلة لقيام «دولة إسلامية»، لكن من دون رسوخ الإيمان الإسلامي بالديمقراطية والتعددية وتداول السلطة وقبول الآخر والالتزام بمعايير حقوق الإنسان وحقوق المرأة والأقليات.. الخ.

الإشكالية الثانية؛ أنّ الحركات الإسلامية وإن كان تبنّيها العمل المؤسسي يقترب بها من مستوى «الإصلاح الداخلي» إلّا أنّها في تصورها الإصلاحي العام تعتبر هذا «المجال» فقط أحد المداخل المتعددة، ولا تقيم رهانها الرئيس عليه.

الإشكالية الثالثة؛ أنّ المدخل العام للإصلاح في خطاب هذه الحركات وممارستها يتمثل في بناء حركة إسلامية مستقلة تمثل الإسلام في المجتمع والسلطة، وهي بذلك تضع فواصل رئيسة بينها وبين الاندماج في السلطة وإصلاح المؤسسات من الداخل.

في المقابل، ربما تشكل الخلفية القانونية والقضائية لعدد من «الإصلاحيين» الإسلاميين المعاصرين عاملاً لاعتبارهم «دعاة جدداً» للمقاربة الدستورية والمؤسسية. لكن هذه النخبة ـ وإن كانت لها جهود ومساهمات في مجال المواءمة بين الشريعة الإسلامية والنظم المعاصرة، ولها رؤية في سياق الإصلاح المؤسسي والدستوري، إلّا أنها ـ لا تقدم مقاربات مباشرة وواضحة تتبنى أولية الإصلاح المؤسسي.

لذلك، يمكن القول إنّ مقاربة الإصلاح الدستوري والمؤسسي تراجعت بصورة كبيرة وملحوظة خلال القرن العشرين، ولم تستعدْ إلى الآن حضورها، ولا تجد اتجاهاً معتبراً داخل الفكر الإسلامي يتبناها بصورة صريحة ومباشرة، وإن كانت تظهر بصورة جزئية ومختزلة في ثنايا مقاربات أخرى.

مقاربة الإصلاح المؤسسي: شروط النجاح والامتناع

من الواضح أنّ الصراع السياسي المحتدم بين السلطات العربية الحاكمة والحركات الإسلامية، التي أخذت دوراً قيادياً في الشارع العربي خلال العقود الأخيرة، حال دون استئناف مقالة الإصلاح الدستوري وخلق حواجز عديدة دون تبني عملية «الإصلاح من الداخل».

تبدو أهمية المقاربة المؤسسية والدستورية في أنّها تعزز من فرص التغيير السلمي والمدني بدلاً من انتهاج سبل الصراع السياسي والعسكري الذي يؤزم العلاقة بين الدولة والمجتمع ويخلق شرخاً في الثقة العامة، ويفتح المجال أمام سيناريوهات أمنية على حساب الإصلاح السياسي، كتأجيل الانتخابات، وإحلال قوانين الطوارئ والحد من الحريات العامة وانتهاك حقوق الإنسان. . . الخ.

تسمح المقاربة المؤسسية، أيضاً، بتطوير المؤسسات السياسية ذاتها، والارتقاء بها لتكون مؤهلة وقادرة على القيام بعملياتها وأدوارها، بمرونة، وكفاءة.

الأهم من ذلك أنّ هذه المقاربة وفي سياق حالة التطور للمجتمعات المتحولة تسمح بسيناريو «الصفقة» بين النخبة الحاكمة والتيار الإصلاحي، وهي الصفقة التي تكفل انتقالاً تدريجياً نحو الإصلاح والمشاركة في الحكم والتحول من حكم فردي أو استبدادي إلى ديمقراطي من دون «قفزات في الهواء» أو «رهانات مفتوحة»، بمعنى أنها أقرب إلى سياسات الإصلاح بخطوات ثابتة محسوبة تراعي الظروف السياسية والمعادلات المختلفة، وتكفل بناء تسويات متعددة بين مصالح الفرقاء في العملية السياسية.

إلّا أنّ نجاح المقاربة المؤسسية يتطلب شروطاً رئيسة، لعل أهمها وجود تيار إصلاحي عريض له قاعدة شعبية وشروط اقتصادية واجتماعية محفزة في مواجهة حالة «الاستعصاء السلطوي». وإلّا فإنّ الحاكم لن يجد نفسه مضطراً للرضوخ لمطالب المعارضة أو الاستجابة للتيار الإصلاحي داخل الدولة، وهي الحالة التي عاناها، تحديداً، خير الدين التونسي رجل الدولة الإصلاحي في علاقته مع رأس النظام، سواء في تونس أو في السلطنة العثمانية.

ربما يحتج خصوم المقاربة الدستورية على عجزها وفشل مخرجاتها باستدعاء تجربة «التنظيمات» داخل الدولة العثمانية من ناحية، أو محاولات تحديث وتجديد المؤسسات السياسية في العالم العربي في ما بعد من ناحية أخرى.

ولعلّ هذه الدعوى، تحديداً، كانت موضع نقاش ومراجعة من قبل طارق البشري في ما بعد، إذ يرى أنّ مشكلة الإصلاح المؤسسي الذي بدأ مع تجربة التنظيمات العثمانية هي في محاولة إنشاء وبناء مؤسسات سياسية جديدة تتأسس على ثقافة مغايرة للبيئة العربية والإسلامية وعاجزة عن التكيف معها، فيما بقيت المؤسسات القديمة على حالها من دون تطوير بنيوي.

تلك المدخلات أدت إلى حالة من الازدواجية والتجاور بين المؤسسات القديمة التي بقيت ـ في الأغلب ـ على حالها وقيمها ووظيفتها من دون تطوير حقيقي لتتكيف مع شروط العصر في مقابل مؤسسات عصرية لا تمتلك جذوراً ولا قدرة على التكيف مع متطلبات البيئة العربية.

وفقاً لهذه القراءة، فإنّ الحل، لدى البشري، يتمثل بإنهاء هذه الازدواجية من خلال تطوير المؤسسات العربية ذاتها لتكون قادرة على التكيف مع العصر والقيام بوظيفتها وتكون أكثر قدرة لبناء التفاعل بين مكونات المعادلة السياسية(٤).

---

(٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٩ ـ ٨١. وسوف يتناول الباحث بالتفصيل، لاحقاً، مقاربة البشري في الإصلاح السياسي.

الفصل الثامن

منير شفيق: التضامن العربي ومواجهة العامل الخارجي أولاً

يقدم منير شفيق مقاربة مختلفة عن مقاربتي المسألة الثقافية والإصلاح المؤسسي، فهو يمنح الأولية بصورة مطلقة لمواجهة النزعة القطرية في العالم العربي والعمل على تجاوز حالة التجزئة الراهنة باتجاه آليات التعاون العربي وصولاً إلى الوحدة السياسية.

وهو إذ يقرر أنّ «القطرية» هي الجرثومة الأخطر، و«العدوّ رقم واحد» الذي يمثل العقبة الكبرى في وجه الإصلاح والتغيير، وفي الوقت نفسه تمثل هذه المشكلة الأولية الرئيسة والوحيدة لأي مشروع تغييري، فإنه يضع العامل الخارجي المتمثل بالاستراتيجيات الدولية في موقع الحليف والرافد لحالة التجزئة العربية وأحد أبرز العوائق التي تقف في وجه مسار التغيير (بمفرداته وعناوينه كالإصلاح والنهضة والتنمية الشاملة).

في المقابل، يرفض شفيق تحميل «الداخل مسئولية الوضع الراهن ورمي أثقال الإصلاح والتغيير عليه، ويرفض مقولة «إذا أصلحنا أنفسنا فإننا نصلح أوضاعنا»، ويرى أنّ تجاهل التجزئة المعززة بالعامل الخارجي بمثابة رؤية سطحية غير واقعية لمشكلات التغيير.

في السياق نفسه، فإنّه يضع الإصلاح السياسي أو الديمقراطية في منزلة ثانوية، غير رئيسة، في سؤال الخروج من الواقع الراهن، ويرى أن

الديمقراطية بمثابة تحسين لشروط مواجهة العاملين الأخطرين والأساسيين، القطرية والتحدي الخارجي، لكنها (أي الديمقراطية) لا تمثل الحلقة الحيوية والمهمة التي تؤدي إلى التغيير العام، كما يدّعي المنادون بها.

رؤية شفيق (هذه) تشكّلت ونضجت بصورة واضحة في كتاباته الأخيرة، وتحديداً كتابيه **التجزئة والدولة القطرية: قراءة استطلاعية** (٢٠٠١)، و**تنمية إنسانية أم عولمة؟: دراسة تحليلية نقدية لتقريري التنمية الإنسانية العربية لعامي ٢٠٠٢ و٢٠٠٣** (٢٠٠٤).

هذا لا ينفي أنّ الملامح الأولية لرؤيته سابقة على ذلك في أجزاء من كتاباته السابقة، بخاصة كتابه **في نظريات التغيير** (١٩٩٤)، وقد أعاد طباعته عام (٢٠٠٥) مضيفاً فقرات مستقاة من خبرة السنوات الأخيرة، حيث يخصص الكتاب لمناقشة نظريات التغيير ذات المرجعية الإسلامية، ويتناول فيه ما أسماه «نظرية العمل» لدى التوجهات الإسلامية، وهو من الكتب القليلة التي تتناول موضوع التغيير السياسي الداخلي من خلال رؤية تجمع بين التأصيل الشرعي ورصد وتحليل المقاربات المختلفة في العمل الإسلامي الحديث والمعاصر.

يمكن هنا الإحالة إلى أثر الخبرة السياسية والخلفية الفكرية لشفيق في رؤيته الجديدة، بخاصة نزعة المواجهة مع **الغرب** واعتبار العامل الخارجي والقضية الفلسطينية أحجاراً رئيسة في بناء مقاربة التغيير العام.

ذلك أنّ شفيق، في الأصل، هو مفكر وسياسي شيوعي مسيحي فلسطيني عمل سنوات في هذا المجال ونشط فيه قبل أن يتحول إلى مسلم وبمرجعية إسلامية، وبعد أن انتقل من عمله مع المنظمات الفلسطينية العلمانية ذات الصبغة اليسارية إلى دعم وتأييد الحركات الإسلامية، تحديداً منذ منتصف التسعينيات، وهو يشغل حالياً موقع الأمين العام للمؤتمر القومي الإسلامي.

ويبدو أنّ انشغاله بالقضية الفلسطينية، بصورة رئيسة، وتلمُّسه الدائم لدور العامل الخارجي وتأثيره السلبي على الواقع العربي، بالإضافة إلى خلفيته اليسارية وقربه من الحركات الإسلامية، بمثابة «ورقة خلفية» تسند اقترابنا أكثر من رؤيته لعملية الإصلاح والتغيير في العالم العربي.

أولاً: العدوّ الأول: التجزئة، القطرية والعامل الخارجي

يخصص شفيق كتابه **التجزئة.. والدولة القطرية** لمناقشة أوليات الإصلاح والتغيير في العالم العربي ولتقديم مقاربته في أولية مواجهة حالة التجزئة وما نجم عنها من نزعة قطرية متغلغلة، بالتعاضد مع دور العامل الخارجي والاستراتيجيات الكبرى في تعزيز حالة الفرقة والانقسام الداخلي والحيلولة دون تمكين روابط وعوامل الوحدة والتعاون بين البلدان العربية[١].

عنوان المقاربة يتبدى منذ الفقرات الأولى في الكتاب؛ حين يعلن وبصريح العبارة «يحاول هذا الكتيب الإثبات بأن أكبر علل الأمة، أو أكبر المعوقات التي تحكم وضع الأمة ليس من طبيعة ذهنية أو مسلكية أو عقلية، وليس نابعاً من بنى اجتماعية داخلية، أو من نوع النظام وإنما من طبيعة أخرى موضوعية «مادية» ملموسة سواء أكان مشكل التجزئة والقطرية أم مشكل السيطرة الخارجية»[٢].

في هذه المقاربة يدخل «العدوّ الصهيوني» (الدولة العبرية) ضمن العامل الخارجي[٣]، وذلك في إشارة إلى أنّ دعم إسرائيل وبقاءها هو جزء من الاستراتيجية الغربية في مواجهة نهوض العالم العربي.

وإذا كان هذا الثنائي (القطرية والعامل الخارجي) يشكل التحدي الرئيس أمام مشروع الإصلاح والنهضة فإنّ متغيراً آخر حاسماً يتوارى خلف المشهد، لكنه يتحكم بطبيعة التغيير ومراحله والعوامل التي تتحكم فيه، ونقصد بذلك «ميزان القوى» الذي يمثل وفقاً لشفيق «العنصر الذي يفرض نفسه في تحديد العمل التغييري..»[٤].

لكن ما هي الحجج لتبرير مقاربته بأولية الوحدة ومواجهة العامل الخارجي؟

ينطلق شفيق في ذلك من نقد المقاربات الأخرى التي تمنح الأولية

---

(١) انظر: منير شفيق، **التجزئة والدولة القطرية: قراءة استطلاعية** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١)، ص ٧.

(٢) انظر المصدر نفسه، ص ١١.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص ١٧.

(٤) انظر: منير شفيق، **في نظريات التغيير**، ط ٢ مزيدة ومنقحة (بيروت: الدار العربية للعلوم والنشر ـ ناشرون؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥)، ص ٤٧.

للشأن الثقافي أو المجتمعي، أو حتى السياسي (الإصلاح الداخلي)، ويرى أنّ هذه المقاربات تتعامل مع إشكاليات موجودة وحقيقية، لكنها لا تمثل «العدو رقم واحد» أو المشكلة الرئيسة، أي التجزئة وتكريس النزعة القطرية[٥].

الدولة القطرية، وفقاً لشفيق، هي في الحقيقة سبب البلاء والأزمات بأسرها، وهي، بصورتها الراهنة، عاجزة عن مواجهة التحديات المختلفة الرئيسة من التنمية والنهضة والإصلاح السياسي، فضلاً عن دور العامل الخارجي في الحيلولة وإعاقة محاولة النهوض والإصلاح العربية.

لذلك؛ فإنّ التوجه لمنح الأولية لأي مداخل أخرى في الإصلاح والتغيير لن يؤدي إلى الانتقال المطلوب بالوضع العام، وسيبقى يدور في البلدان العربية في الحلقة المفرغة نفسها، لأنّ الحلقة الرئيسة التي ترتبط بها الحلقات الأخرى، التجزئة ومواجهة العامل الخارجي، هي المهيمنة المتحكمة في الواقع العربي، بينما العوامل الأخرى بأسرها عوامل ثانوية[٦].

يضرب شفيق مثالاً لرؤيته هذه بقريتين على ضفتي نهر، كانتا تتعرضان لخطر خارجي ووحوش الغاب، فإذا كان الحل هو فقط وضع جسر يربط بين القريتين، فهل الأولية لبناء الجسر وتوحيد الجهود وضمان الأمن أم الانشغال بالأمراض والأخطاء الداخلية في كلتيهما[٧]؟

الخطورة أن الواقع العربي الراهن لم يقف عند حدود ما رسمته التجزئة الاستعمارية، بل بصعود النزعة القطرية وتجذّرها إلى أن «القطرية أصبحت حالة مؤسسية موضوعية، قاهرة، معززة بالحالات الأخرى، والتجزئة التي هي بدورها مولِّدة لآليات مماثلة، كما اعتبارها مدعومة من نظام عالمي يعتبر الحفاظ على التجزئة جزءاً من استراتيجيته العليا»[٨].

---

(٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٥ ـ ٦٦، قارن ذلك بـ: شفيق، **التجزئة والدولة القطرية: قراءة استطلاعية**، ص ٨ ـ ١٢.

(٦) انظر: شفيق، **التجزئة والدولة القطرية: قراءة استطلاعية**، ص٥٠ و٦٩.

(٧) المصدر نفسه، ص ٩.

(٨) المصدر نفسه، ص ٣١.

يرصد شفيق هذه الآليات، التي تنتجها «القطرية»، وتشكل عوائق مباشرة في وجه النهضة، وفي مقدمة ذلك أنها تحمل بذوراً خطرة بطبيعتها كإدامة الصراع الداخلي بين البلدان العربية (على الحدود الجغرافية)، ناهيك عن التفاوت في الحجوم والثروات الذي يخلق ديناميكيات الصراع والنزاع بصورة دائمة[٩].

ما هو أهم من ذلك، أنّ الدولة القطرية «تشترط المحافظة على بقائها»؛ لذلك تسعى النخب الحاكمة إلى تكريس التوجه القطري وتجذيره، من خلال البحث عن التاريخ الوطني والرموز الوطنية أو اختلاقها في ما يتعلق بكل دولة لتأكيد وجودها واستمرارها، مما يعزز حالة التجزئة[١٠].

بل يذهب إلى أنّ القانون الذي يحكم علاقات البلدان القطرية العربية ببعضها هو عدم الاتفاق، الذي ربما يمتد إلى صراع ونزاع وتناحر يؤدي إلى حالة من الضعف والشلل والعجز. فيما تميل الدولة القطرية إلى زيادة علاقاتها بالخارج بدرجة أكبر من البلدان القطرية العربية الأخرى[١١].

وإذا كان من آفات القطرية فقط أنها عاجزة عن مواجهة العولمة وشروطها فهذا يكفي للتخلي عنها في وقت تتجه فيه دول العالم اليوم إلى الاتحاد والتكامل للانخراط في العولمة من خلال أشكال الوحدة والتكامل الاقتصادي[١٢]!

أمّا لماذا الوحدة العربية بصورة خاصة وليس الإسلامية بعامة؟ فيجيب شفيق على ذلك بأنّ التجزئة العربية الراهنة لها خصوصيتها وتقع في سياق مختلف من الاستراتيجيات الدولية مقارنة بالتجارب الإسلامية الأخرى، كإيران والباكستان وإندونيسيا، التي تختلف تجربتها والتحديات التي تواجهها عن المنطقة العربية، وإن كانت الوحدة العربية تمثل عاملاً فاعلاً ورئيساً في النهضة الإسلامية العامة[١٣].

---

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٩.
(١٠) المصدر نفسه، ص ٣٠.
(١١) المصدر نفسه، ص ٣٧ ـ ٣٨.
(١٢) المصدر نفسه، ص ٣٩.
(١٣) المصدر نفسه، ص ١٩.

ثانياً: «الداخل» غير مسؤول عن الواقع.. و«الثقافة» ليست مدخل التغيير

الشق الآخر في مقاربة شفيق والمكمّل لحججه، في أولية الوحدة ومواجهة الخارج، يتمثل في رفض تحميل مسؤولية الواقع الحالي للعامل الداخلي، إذ يرى أنّ هنالك تياراً يبالغ في تضخيم الأخطاء والمشكلات الداخلية، الموجودة فعلاً، لكنها لا تصل إلى مرحلة «العقبة الكبرى» في وجه الإصلاح[١٤].

ما يقوم به شفيق هنا هو «قلب الطاولة» على دعاة المقاربة الثقافية أو المسؤولية الذاتية عن الواقع العربي، ويردّ على من يقولون بأننا إن أصلحنا أنفسنا سيصلح واقعنا، بالقول النقيض له: بأننا إنّ أصلحنا أنفسنا لن يتغيِّر الواقع، ويعلن بصريح العبارة أنّ المسؤول عن «الواقع» ليس «نحن» بل «هم»، ويرفض هنا استناد هذه المقاربة على آية **﴿إنّ الله لا يغير ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم﴾**[١٥] وحديث «كما تكونون يُولّى عليكم»[١٦].

معنى ذلك أن أولية التغيير لا تكمن بالتخلص من مكامن الداء داخلياً ومن نقد الواقع الاجتماعي العربي أو الثقافة والذهنية العربية، إنما بمواجهة النزوع القطري وتوحيد الجهود للإصلاح ومواجهة الخارج، فالوحدة والتعاون العربي وبناء أي صورة من صور التضامن، وتغيير ميزان القوى أولاً قبل الحديث عن الإصلاح الثقافي أو السياسي أو غير ذلك.

في الاتجاه نفسه يبني نقده الرئيس لتقريري التنمية العربيين الصادرين عن الأمم المتحدة (لعامي ٢٠٠٢ و٢٠٠٣) بأنهما في نقدهما الحادّ للواقع العربي، وما وصل إليه من تراجع على مستوى المعرفة والحريات، يقفزان عن دور العامل الخارجي ويتجاوزان حالة التجزئة التي تكرسها الاستراتيجيات الدولية في المنطقة، سابقاً ولاحقاً، ومسؤوليته عن ذلك. يقول عن تقرير عام ٢٠٠٢: «كل حديث عن الاقتصاد أو التنمية الاقتصادية أو «البشرية» أو «الإنسانية» لا يضع في حسابه النظام الدولي السائد من الناحيتين العسكرية والسياسية أساساً،

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٦.

(١٥) **القرآن الكريم**، «سورة الرعد،» الآية ١١.

(١٦) انظر: شفيق: **التجزئة والدولة القطرية: قراءة استطلاعية**، ص ١٢، و**في نظريات التغيير**، ص ١٤٢ ـ ١٤٤.

ولا يدرك الاستراتيجية العليا للدول الكبرى، وخصوصاً الولايات المتحدة، والدور الذي يلعبه البنك الدولي وصندوق النقد الدولي إزاء هذا البلد أو ذاك، أو هذه المنطقة أو تلك في العالم الثالث، يذهب شططاً»[١٧].

بل يذهب في نقده وردّه على التقريرين إلى «عدم تبرئتهما» من التوظيف الخارجي واستغلالهما من الدول الكبرى لرمي الكرة في ملعب الدول العربية واتهامها بأنها تصدّر مشكلاتها إلى الخارج، وأنّها هي مصدر الإرهاب وليست سياسات الدول الكبرى تجاه المنطقة[١٨].

أمّا من يحتجّون بتجربة الدول الآسيوية في أنها استطاعت تغيير واقعها والخروج من «حرم العالم الثالث» إلى العالم الأول، وبناء نهضة اقتصادية وصناعية ضخمة، اعتماداً على الذات، بدلاً من تعليق جميع مشكلاتها على الخارج، فإنّه يرى أنّ الاستراتيجيات الدولية الكبرى تجاه تلك المنطقة تختلف عنها في العالم العربي، ما يسمح لهم بالنهوض والتقدم، بينما نحن ـ على النقيض من ذلك ـ فإنّ الدول الكبرى تجهض أي مشروعات إصلاحية حقيقية، بخاصة الوحدوية منها[١٩].

في المحصلة، يطالب شفيق من يتبنون «أولية العامل الداخلي» أن يكونوا واقعيين وأن يُدخلوا «القُطرية» في لُبّ مقاربتهم باعتبارها أحد أهم أركان الخلل الداخلي.

أما اتهام من يتحدثون عن الوحدة العربية وعن مواجهة الخارج بأنهم «شعاراتيون» وغير واقعيين، فتلك التهمة، كما يقول شفيق، يمكن أن تُرد بالمثل على أصحابها، فيُتّهموا بعدم الواقعية وبالخلل في قراءة الواقع[٢٠].

في سياق نقد العامل الداخلي يتوجه شفيق إلى من يتبنون مبدأ إصلاح الفرد والمجتمع وفقاً لنظرية «القضم فرداً.. فرداً»، بأنّ هذه النظرية غير واقعية، ولم يشهد التاريخ المعاصر أية حالات مشابهة لها، فضلاً أنها لا

---

(١٧) انظر: منير شفيق، **تنمية إنسانية أم عولمة؟: دراسة تحليلية نقدية لتقريري التنمية الإنسانية العربية لعامي ٢٠٠٢ و٢٠٠٣**، المفكر العربي (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٤)، ص ١٠ ـ ١٨.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٧.

(١٩) مقابلة خاصة مع الباحث.

(٢٠) شفيق، **التجزئة والدولة القطرية: قراءة استطلاعية**، ص ٣١.

تجيب عن سؤال مهم، وهو كيف يمكن الوصول إلى التغيير السياسي بعد تغيير الأفراد والمجتمع؟ ما هي الخطوات والمراحل التي تصل التغيير الاجتماعي بالسياسي[٢١]؟

في المقابل؛ يرفض شفيق فرضية أصحاب المسألة الثقافية بتحييد «العامل السياسي» وكأن رد النظام أو الدولة على التغيير الاجتماعي والثقافي سيكون محدوداً أو ساكناً، بل على النقيض من ذلك، فمن المتوقع أن يتحرك النظام للدفاع عن نفسه بصورة فعالة وكبيرة، وتخريب الجهود التي يبذلها أصحاب تلك المقاربة[٢٢].

ثالثاً: . . و«الديمقراطية ليست أولاً»

في الوقت الذي تقلل فيه هذه المقاربة من شأن المسألة الثقافية في «أولية الإصلاح» فإنها تقلل، أيضاً، من أهمية مقاربة الحل الديمقراطي أو الإصلاح السياسي الداخلي.

ذلك أنّ «الديمقراطية وحقوق الإنسان يخضعان دائماً لمعادلة الصراع السياسي ويخضعان دائماً لموقعك في ميزان القوى العالمي، أي إنهما جزء من إشكاليات أكبر إلّا بذهن الذين يتعاملون معهما، بصورة تجريدية، بمعزل عن إشكالات الواقع الكبرى وإشكالات الصراع الدائر»[٢٣].

ربما يتفق شفيق مع من يقولون بالحل الديمقراطي؛ لكن ذلك لمواجهة إشكالية الاستبداد السياسي، وما ينتج عنها من مشكلات داخلية، مع التذكير أنّ هذه المشكلة ثانوية وليست أساسية. من هنا فإنّ ما يمكن أن تحققه مقاربة «الحل الديمقراطي» هو تحسين شروط الصراع لدى الطرف العربي، لكن تبقى المشكلة الكبرى التي تتطلب المواجهة والحل هي القطرية المدعومة بالاستراتيجيات الدولية الكبرى[٢٤].

ويأخذ شفيق على من يقولون بالمقاربة الديمقراطية أنهم يتجاوزن

---

(٢١) شفيق، **في نظريات التغيير**، ص ٦٥ ـ ٦٩ و١٦٠ ـ ١٦٨.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٦٥ ـ ٦٦.

(٢٣) شفيق، **التجزئة والدولة القطرية: قراءة استطلاعية**، ص ٥٣.

(٢٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٠ ـ ٥١.

معطيات الصراع الدولي والتحديات التي تواجه الأمة والاختلال بموازين القوى، ومعطيات الدولة القطرية، ويتصورون وكأنّ الديمقراطية بمثابة «سباحة في بحيرة هادئة تحيطها الأشجار وارفة الظلال»، كما هي الحال في الدول الغربية، بينما الفارق بين الحالتين كبير. ويطالب من يدّعون أن الديمقراطية هي الشرط الرئيس لمواجهة التحدي الخارجي أن يثبتوا كيف يكون ذلك[٢٥]؟

أمّا وجود قراءة فكرية تضع اللوم في فشل محاولات الوحدة العربية، تحديداً تجربة الوحدة بين مصر وسورية عام ١٩٥٦، على حمّالة الظروف الداخلية وغياب الديمقراطية، وتضخّم دور البيروقراطية المصرية، فإنّ شفيق يرفض ذلك، ويرى أن السبب الحقيقي للفشل يعود لعدم قبول القوى الكبرى العالمية بتلك الوحدة التي نشأت في فترة انتقال السيطرة العالمية من بريطانيا وفرنسا لصالح الولايات المتحدة الأمريكية[٢٦].

رابعاً: «القُطرية في قفص الاتهام»

يحاجج شفيق في مقاربته على أولية مواجهة القطرية باعتبارها الطريق الوحيدة للتغيير والإصلاح والنهضة. يقول: «التسليم بالقطرية باعتبارها حدود الحل.. لا يضيف إلى ما تعانيه الأقطار العربية، منفردة أو مجتمعة، إلّا خراباً على خراب»[٢٧].

مع ذلك؛ فإنّ التجزئة لم تعد حالة عابرة أو هشة، بل أصبحت «واقعاً» ذا صبغة مؤسسية، وقد بلغ تغلغلها إلى درجة يصفها بـ «الجرثومة في دمائنا»، بل المطلب الأول هو الوعي بها وبخطورتها وبدورها في الواقع الراهن، للتمكن من مواجهتها والخروج من أَسرها[٢٨].

على الرغم من تلك المعطيات، فإنّ شفيق يرى أنّ القطرية واقع، لم يعد يجدي تجاهلها أو القفز عنها في تصور أي مشروع للتغيير. لذلك لا مندوحة من الوقوف على أرضها ـ ابتداءً ـ ثم الانطلاق لتجاوزها، من خلال وضعها في «قفص الاتهام» واعتبارها حالة «استثنائية» وليست

---

(٢٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٥١.
(٢٦) المصدر نفسه، ص ٤٦ ـ ٥٠.
(٢٧) المصدر نفسه، ص ٣٧.
(٢٨) المصدر نفسه، ص ٤١.

الأصل، باتجاه تعزيز جميع مستويات العمل العربي المشترك[٢٩].

هنا يميّز شفيق بين الاتجاه «القُطري الوحدوي»، الذي يتعامل مع الواقع القطري لكن في سياق تخطيه نحو مختلف أشكال العمل العربي الوحدوي، والاتجاه القطري الذي أخذ يقبل الواقع الحالي باعتباره دائماً وشرعياً.

ويبدو ذلك التمييز جلياً عند حديثه عن الخطاب الإسلامي الحالي. فهنالك حركات إسلامية، بخاصة جماعة الإخوان المسلمين، تعمل في سياق الدولة القطرية، لكنها تصر على الاهتمام بقضايا الأمة بعامة، ولا تزال تحمل الهمَّ «فوق القطري»، في المقابل هنالك مجموعات وأفراد من «المثقفين المسلمين» من بدأوا ينادون بالقبول بالقطرية، ويشككون بجدوى الأفكار القومية، بذريعة الواقعية والحداثة[٣٠].

بعد أن توضع القطرية في قفص الاتهام ويبُنى إدراك عام حول خطورتها وآفاتها وآلياتها، فإنّ المطلوب هو إطلاق تيارات سياسية واجتماعية وثقافية داخل الأمة العربية تجمع توجهات مختلفة تقوم بشحن الرأي العام والمجتمعات ضد القطرية وتتبنى آليات لجعل القطرية التحدي الرئيس، وممارسة الضغط على الحكومات والنظم العربية لتجاوزها وصولاً إلى العمل العربي المشترك[٣١].

ويقتضي تحريك الرأي العام لمواجهة القطرية والضغط على الحكومات رد الاعتبار للجماهير العربية والثقة بأنها لاعب رئيس في عملية الإصلاح والتغيير، وعدم التقليل من شأنها وقيمتها[٣٢].

لا ينفي شفيق إمكانية القبول بصيغ من العمل العربي المشترك، أقل من مستوى الوحدة الكاملة في المراحل الأولى، كالتكامل العربي والسوق المشتركة، لكن على أن يكون ذلك في مسار وحدوي[٣٣].

المفارقة في مقاربته، برغم موقفه الحاسم من القطرية، تتمثل في أنّه

---

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٣ ـ ١٥.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ٦٦ ـ ٦٧ و٧٨ ـ ٧٩.
(٣١) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٦.
(٣٢) المصدر نفسه، ص ٥٦ ـ ٥٨.
(٣٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٨ ـ ٧٩.

يرفض منطق الوحدة القسرية من خلال الاجتياح العسكري، ويرى أن ميزان القوى العالمي لا يسمح به. يتجاوز ذلك شفيق إلى موقف أكثر صلابة برفض مبدأ «التدخل بشؤون الآخرين» لما يساهم في تعكير العلاقة بين الحكومات العربية، بل يصل إلى رفض هذا المبدأ في علاقات الأحزاب والقوى السياسية العربية في الدول المختلفة أيضاً[٣٤].

المفارقة الأخرى، في مقاربة شفيق، أنه يحذر الحركات الإسلامية بصورة خاصة، وحركات التغيير الأخرى بصورة عامة، من الوصول إلى السلطة في حالة التجزئة العربية الحالية، لأن هذا الواقع القطري سيفرض نفسه وآلياته وشروطه على تلك الحركات ويجرها إلى القبول به والتخلي عن مشروعها الوحدوي والتغييري، فتصبح في المحصلة جزءاً من هذا الواقع المفروض.

ثم لا يقف شفيق عند هذه الخلاصة، بل يصل إلى دعوة الحركات الإسلامية لعدم المشاركة في السلطة أيضاً، والالتزام باستراتيجية «الحفاظ على المبادئ». ويرى شفيق أن (ذلك) هو خيار كبار العلماء السابقين الذين قاموا بدورهم ورفضوا الدخول إلى السلطة. لكنه يستدرك أنّه لا ينطلق في هذا الخيار من مبدأ تحريم المشاركة في السلطة أو عدم مشروعية ذلك أو لوم الاتجاهات التي تمارسه، إنما هذا الخيار مرتبط بالظروف الحالية التي تحتكم إلى التجزئة والنزعة القطرية[٣٥].

في ظل هذه المقدمات والخلاصات يتبنى شفيق استراتيجية «العمل الجبهوي» ووضع المسؤولية على كاهل الحركات والقوى السياسية والاجتماعية لتقوم بدور كبير في الضغط باتجاه الوحدة والمسارات التكاملية العربية، والتأكيد على بناء رأي عام رافض للقبول بشرعية التجزئة والقطرية[٣٦].

ويعترف أنّ هذه الطريق تتطلب «نفَساً طويلاً» وصبراً وتضحيات[٣٧]. ولعله يلمّح بذلك إلى أحد الانتقادات المتوقعة لمقاربته (كما سيأتي لاحقاً) إذ

(٣٤) انظر: المصدر نفسه، ٧٤ ـ ٧٩.
(٣٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٩٨ ـ ١٠٩.
(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٠٤ ـ ١٠٥.
(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

إنها **برفضها** التدخل بشؤون الآخرين وإصرارها على رفض مبدأ الاجتياح العسكري وتقليلها من أهمية العوامل الداخلية تعيد وتلقي بالكرة في ملعب الحكومات العربية لدفعها والضغط عليها لتجاوز التجزئة، لكن السؤال يعود مرة أخرى إلى المربع الأول: ماذا لو بقيت تلك الحكومات مصرّة على القطرية ولم يصل الضغط الشعبي إلى مرحلة تشكيل قوة حقيقية معنوية؟!

خامساً: «بين كتابين».. حول مفهوم التغيير السياسي

يحاول شفيق في كتابه **في نظريات التغيير** بناء مفهوم التغيير السياسي في الفكر الإسلامي، من خلال العودة إلى نصوص القرآن الكريم، ومناهج الأنبياء في الإصلاح، ومن خلال ـ كذلك ـ استنطاق التغيير من سيرة الرسول (ﷺ)، ومن رصد تجارب التغيير المختلفة، بخاصة العالم العربي خلال القرون الأخيرة[٣٨].

لكن ما لا يقترب منه، في كتابه، هي التجربة الأوروبية الحديثة في الإصلاح والتغيير، إذ تغيب بصورة متكاملة، مع أنه لا ينطلق في بناء مفهوم التغيير من النصوص الإسلامية فقط، بل يركّز على أهمية التجارب التاريخية ودراسة الواقع في تحديد استراتيجيات وأوليات التغيير.

وعلى الرغم من أنّه يصرّ في كتاباته على تمايز ومفارقة التجربة التاريخية الغربية عن التجربة الإسلامية والعربية، إلّا أنّ هذا لا يمنع من الإفادة من تلك التجربة أو الاستئناس بها، على أقل تقدير، طالما أن شفيق نفسه عاد لـ (ماو تسي تونغ) ورؤيته في التغيير السياسي استناداً لميزان القوى بين الحكم والمعارضة. وربما لا يجد الباحث سبباً لتجاهل شفيق التجربة الأوروبية سوى النزعة المتشددة الواضحة في كتاباته من الغرب.

من جهة أخرى، يثير هذا الكتاب سؤالاً مشروعاً حول موقفه من وصول الإسلاميين إلى السلطة، حيث يقدم في الكتاب تأصيلاً لمداخل وأوليات واستراتيجيات التغيير انطلاقاً من المرجعية الإسلامية، مع أنه في كتابه **التجزئة.. والدولة القطرية** يحض الحركات الإسلامية على عدم الوصول إلى السلطة، أو حتى اتخاذ طريق المشاركة السياسية فيها، بينما في كتابه هذا

(٣٨) انظر: شفيق، **في نظريات التغيير**، ص ٣٩ ـ ٥٥.

يرحب بالخيار الديمقراطي والمشاركة في اللعبة السياسية، فهل نحن أمام تناقض في مقاربة شفيق أم تكامل أم تطور؟..

ثمة أجوبة عديدة قد تقدم في هذا السياق، لكن يمكن إبراز جانبين رئيسين محتملين للإجابة..

الأول؛ الفارق في الموضوع بين الكتابين، فكتاب **التجزئة**.. يناقش الواقع العربي والمقاربة الأنسب للخروج منه نحو الإصلاح والتنمية والنهضة، بينما الكتاب الثاني **في نظريات التغيير** يناقش مفهوم التغيير (أو الوصول إلى السلطة تحديداً) من خلال بناء المفهوم وتحديد إطاره النظري، وهو، من ناحية أخرى، يتعامل مع الواقع الذي تمارس فيه الحركات الإسلامية المختلفة العمل السياسي وتحاول الوصول إلى السلطة، والمقصود أنّ كتاب **في نظريات التغيير** لا يقدم رؤية شفيق لأوليات التغيير والإصلاح بقدر ما يقدم دراسة منهجية لمفهوم التغيير السياسي في الفكر الإسلامي.

الثاني؛ أن كتاب **التجزئة** جاء في مرحلة متأخرة (٢٠٠١) عن **في نظريات التغيير** (١٩٩٤)[٣٩]، وثمة فارق من زاويتين..

الزاوية الأولى تتمثل في تباين الظروف التاريخية بين صدور الكتابين. إذ شهدت السياسة العربية منذ منتصف الثمانينيات إلى تسعينيات القرن الماضي صعوداً قوياً وملحوظاً للحركات الإسلامية في الوطن العربي، وبرزت مقارعة بين المقاربات الإسلامية في التغيير بين حركات تتبنى خيار العمل الديمقراطي، وأخرى خيار العنف، فكان هنالك ضرورة ملحة لتقديم مقاربة حول المداخل والمناهج تضع كلاًّ في سياقه المناسب وموضعه الصحيح.

في حين صدر كتاب شفيق الآخر حول القطرية عام ٢٠٠١ في سياق انسداد آفاق التغيير السلمي وبروز أزمة العمل المسلح وتداعياته السلبية وعودة الحديث عن الخيار «الإصلاحي» الذي يتبنى مقاربة المسألة الثقافية والنقد الذاتي، ما أدّى إلى تطور المناظرة واتخاذها قضايا متنوعة، منها السجال بين المدرسة الإصلاحية والثقافية التي يرد عليها في كتابه **التجزئة**...

(٣٩) أعيدت طباعته عام ٢٠٠٥، مع زيادة فقرات حول الإرهاب والعمل المسلح تحمل طابعاً أقرب إلى ما وصلت إليه رؤية شفيق.

أمّا الزاوية الثانية فتكمن في تطوره الفكري خلال تلك السنوات ونضوج مقاربته (حول أولية مسألة الوحدة ومواجهة الخطر الخارجي) بصورة أكبر من المرحلة السابقة، وهو ما يمكن أن نلمس فيه بوضوح «الفجوة» بين الكتابين، إذ إنّ كتاب **في نظريات التغيير** يفتح الباب للقبول بالعمل المسلح في التغيير لكنه يفضل «الخيار الديمقراطي»، بينما في كتابه الثاني **التجزئة**، يدفع نحو عدم المشاركة في السلطة، تحت راية الدولة القطرية، ويرى ضرورة ابتعاد حركات التغيير والإصلاح عنها، حتى لو عن طريق العمل الديمقراطي والمشاركة السياسية (فكيف بالحديث عن العنف والعمل المسلح!).

سادساً: «الخيار الديمقراطي»، العمل المسلح والإرهاب

يخصص شفيق كتابه **في نظريات التغيير** لمفهوم التغيير السياسي الداخلي، وتقديم مداخل نظرية حول أولياته والمناهج المتعددة للوصول إليه.

والملاحظ أنه يميز بين ثوابت التغيير السياسي وأهدافه وقيمه الثابتة الواضحة (إعلاء كلمة الله، الانطلاق من التوحيد، الإصلاح العام) وما يعتبره «أهدافا وسيطة»، تمثل أوليات الحركة الإصلاحية الإسلامية وتتباين بحسب الظرف التاريخي وطبيعة المجتمعات والدول التي تقوم فيها هذه الحركات، والأهم من ذلك بحسب طبيعة «العدوّ رقم ١» أو «العقبة الرئيسة» التي تواجهها تلك الحركات. ويشتق هذا المفهوم من خلال رصد الآيات القرآنية والاختلاف بين الأنبياء والمرسلين في تحديد «الأهداف الوسيطة»[٤٠].

أما على صعيد التجارب الإسلامية الحديثة والمعاصرة فيرصد قرابة ثلاثة عشر مدخلاً أو طريقة للتغيير السياسي، تختلف بحسب طبيعة اللحظة التاريخية وتحدياتها (مواجهة الاستعمار تختلف عن الاستبداد السياسي عن العمل السياسي في ظل نظام يسمح به..) وطبيعة المجتمعات (القبلية، المدنية، الريفية) وميزان القوى الذي يحكم العلاقة بين الحركة الإصلاحية والدول التي تقوم بها[٤١].

في سياق الظروف المعاصرة، بخاصة العلاقة بين الحكومات القطرية والحركات الإسلامية، يحدد شفيق مداخل رئيسة للتغيير؛ الأول المدخل

(٤٠) انظر: المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٢٢.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٥٧ ـ ٦٤.

الديمقراطي التعددي، والثاني «الدخول من أبواب متفرقة»، والثالث هو «العمل المسلح»، والرابع هو النظريات التي تركز على إصلاح الفرد والمجتمع، وينقدها ويشكك في قدرتها على إحداث التغيير المطلوب، وإن كان لا يُنكر أنها مفيدة في تحسين الشروط العامة.

هنا، يعرّف شفيق، منذ البداية، أن «الخيار الديمقراطي» هو الأفضل والأنسب في الواقع الحالي «إنّ نظرية التغيير من خلال التعدد وإطلاق الحريات السياسية، واحترام كرامة الإنسان وحقوقه والاحتكام إلى صناديق الاقتراع تشكّل الخيار الأفضل، والذي يجب أن يسعى إلى تثبيته ويضحّى بالأنفس والأموال في سبيل ذلك..»[٤٢].

لكن؛ ماذا لو سُدّت الطرق أمام «الخيار الديمقراطي» أو حتى في وجه العمل السلمي الإصلاحي المدني، وتمادى الحاكم في مصادرة حقوق الناس والتساهل أمام الهيمنة الغربية..، ما هي الخيارات المتاحة أمام الحركة الإسلامية؟..

لندع شفيق نفسه يتولى تعريف هذا الموقف وتحديد الخيار.. يقول: «أمّا إذا لم يترك (أي الحاكم) مجالاً إلّا بإيصال الوضع حتى الانفجار بسبب إرهاق الناس بالظلم والتضييق على الأرزاق وانتشار الفساد والفضائح، أو بسبب التفريط في حرمة أرض الوطن وسيادته، خضوعاً أو موالاة للأعداء، فهذا يشجع على اختيارات العمل السري والانتفاضة والعصيان وغير ذلك، وهو ما أجازه الشرع في كثير من الحالات»[٤٣].

ثم يصل شفيق، بعد ذلك، إلى القول: «لا يجوز حصر الخيارات بالنصح والإقناع وعدم اللجوء إلى أساليب أخرى، من بينها الإضراب والتظاهر والعصيان وربما العنف في كل الظروف والأمكنة والأوضاع»[٤٤].

فعلى الرغم من تبنّيه الواضح للخيار الديمقراطي والعمل السلمي إلّا أنه يبقي باب «العمل المسلّح» مواربأ، غير مغلق تماماً، مرتبطاً بطبيعة المعادلات والصراع بين الإسلاميين والحكومات.

---

(٤٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٧١.
(٤٣) المصدر نفسه، ص ٥٠.
(٤٤) المصدر نفسه، ص ٥٠.

وهو بذلك يخالف عدداً من المثقفين الإسلاميين الذين يحرّمون ويرفضون خيار العمل المسلح في إدارة الصراع الداخلي بصورة مبدئية وحاسمة، مثل جودت سعيد، وعبد الحميد أبو سليمان وأبو الأعلى المودودي. إذ يرد شفيق بوضوح على هذا الموقف: «لا يستطيع أحد أن يقول إنّ الإسلام يحرّم العنف بإطلاق، إنما يضع له فقهاً يضبطه ويجيز استخدامه، أو عدم استخدامه..»[٤٥].

لكن؛ إذا كان العنف «استثناءً»، فمتى يكون مشروعاً؟ يجيب شفيق على ذلك بضرورة وجود فتوى واضحة به، وأن يكون في حال أغلقت الأبواب الأخرى[٤٦]. لكن الأهم من ذلك أن يستند القرار إلى دراسة دقيقة وعميقة لميزان القوى، أي أن تكون مؤشرات وضمانات النجاح كبيرة[٤٧].

ويضع شفيق ثلاثة شروط لنجاح العمل المسلح والخروج على الحكم، هي: مدى تماسك الحاكم وجيشه، إذ يتناسب ميزان القوى وقرار العمل المسلح عكسياً مع ذلك، بلوغ اليأس عند الناس من النظام إلى مرحلة لا يأملون منه خيراً أو إصلاحاً، وقد ضاقوا ذرعاً بالفساد والطغيان، وأخيراً شرط أن يترك «الخارج» الحكم إلى مصيره[٤٨].

على الطرف الآخر؛ يرفض شفيق خيارات أخرى كالإرهاب الفردي أو خروج مجموعات ضد دولة باعتماد أسلوب الاغتيال وخطف الطائرات، ويعتبر أن هذا العامل ثانوي في تقرير مصير الصراع، فضلاً عن أنه تاريخياً أسلوب الأقوياء لإرهاب الضعفاء، وأخيراً فإنّه يثير تساؤلات أخلاقية وشرعية حول مسؤولية قتل المدنيين والأبرياء، ولم يكن طريق الأنبياء والمرسلين في الإصلاح والتغيير[٤٩].

في المقابل؛ يتناول شفيق مقاربة شبكة «القاعدة» في التغيير، والتي تعتمد على اعتبار «العمل المسلح» هو الأصل وليس الاستثناء، ولجوء بعض التنظيمات إلى عمليات تفجير متفرقة أو تفجير مؤسسات وأماكن عامة، بهدف

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٨٠.
(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٠٢.
(٤٧) حول ميزان القوى وأهميته في «تقدير الموقف الاستراتيجي» في عملية التغيير والقرارات الممكنة اتخاذها استناداً إليه في مراحل حساسة وحرجة، انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٥ ـ ١١٣.
(٤٨) المصدر نفسه، ص ٨٥.
(٤٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٩٤ ـ ٩٨.

ترويع الآمنيين وإخافتهم أو قتلهم لإثارة فتنة طائفية أو إثنية بدعوى أن هذه العمليات سوف تخيف القوى المسيطرة أو ترهب الناس فتدفعهم إلى معارضة الحكام والضغط عليهم ليرضخوا لأصحاب هذا النهج(٥٠).

ويرد على ذلك بأنه ليس هنالك نظام واحد في التاريخ سقط بهذا الأسلوب، بل إن التجارب الواقعية تشير إلى نتائج عكسية للأهداف التي تقف وراء هذه العمليات. فضلاً عن خطر الالتباس بين مفهوم الجهاد الشرعي الحقيقي وبين العنف والإرهاب وقتل المدنيين، الذي يشوّه هذا المفهوم ويخلق الارتباك حول مضامينه ومشروعيته(٥١).

في الخلاصة يصل شفيق إلى أن الهوة قد اتسعت بين القوى المسيطرة الكبرى وبين الشعوب الإسلامية، وأن مؤشرات الواقع الحالي تسير باتجاه صراع طويل الأمد يتطلب رؤية مستقبلية، ذات نفَس طويل. ويرى أن نظرية «الأبواب المتفرقة»، أي تعدد روافد العمل الإصلاحي الإسلامي واختلاف مدارسه بين الحركات والقوى المختلفة، قد تكون هي الأقرب أن تؤتي نتائج واقعية كبيرة، تؤدي في المحصلة إلى التغيير المطلوب(٥٢).

سابعاً: هل تصل مقاربة شفيق ما انقطع؟!

ربما تمتاز كتابات شفيق بأنها من أكثر الكتابات التي تخصصت في السنوات الأخيرة في مناقشة مقاربات الإصلاح والتغيير، والمداخل المنهجية والبيئة السياسية الداخلية والدولية المحيطة بالعمل الإسلامي، وإن كانت الخلفية الفكرية والسياسية لشفيق واضحة التأثير على مقاربته الحالية ومجمل مواقفه الفكرية والسياسية، إذ تتأثر رؤيته بصورة واضحة بانخراطه في العمل السياسي الفلسطيني، الذي يرتطم بقوة بالعامل الدولي ودوره في مواجهة المشروع الصهيوني مقابل حالات التجزئة والضعف والتمزق العربية.

إذا اختزلنا دائرة النقاش والحوار حول مواجهة المشروع الصهيوني والسؤال الفلسطيني، فإنّ مقاربته ستبدو أكثر وضوحاً ورصانة وقوة، أمّا إذا

---

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٩٨.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٩٩ ـ ١٠٢.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٥١ ـ ١٥٢، وحول نظرية «الأبواب المتفرقة» (تستند إلى سورة يوسف عليه السلام وطلب النبي يعقوب من أبنائه الدخول من أبواب متفرقة) (ص ٦٧ ـ ٦٩).

ابتعدنا أكثر فأكثر عن هذه البؤرة السياسية والمنطقة الجغرافية فإنّ الانتقادات والملاحظات على المقاربة ستبدو أكثر قوة وشدة والتقاطاً للثغرات.

على الأغلب، فإنّ الكثيرين يتفقون مع شفيق على دور الاستعمار سابقاً والعامل الخارجي حالياً في إعاقة النهضة العربية، بل دور الاستراتيجية الدولية في إضعاف عوامل القوة العربية إلى اليوم. لكن الخلاف الأكبر مع شفيق هو حول الوزن الكبير الذي يمنحه للعامل الخارجي ولتوازن القوى الدولية مقابل الاستهانة المعلنة الصريحة بأهمية العامل الداخلي والتغيير الاجتماعي والثقافي.

وإذا سلّمنا بقوة العامل الدولي في الصراع العربي ـ الإسرائيلي وفي القضية الفلسطينية بصورة خاصة، فإنّ علامات استفهام ستبقى مثارة حول تأثير العامل الدولي، مثلاً، في فشل المشاريع التنموية داخل الدول العربية في مجال التعليم والثقافة والاقتصاد، بخاصة البلدان البعيدة كالمغرب العربي واليمن والصومال والسودان. . الخ، فهل وزن العامل الخارجي في هذه التجارب هو الأكبر أم هنالك عوامل أخرى تؤدي أدواراً رئيسة في إعاقة النهضة والتنمية؟

هذا لا ينفي اختلاف الاستراتيجيات الدولية في المنطقة العربية عن المناطق الأخرى، مع التمييز حتى داخل المنطقة العربية بين بلاد وأخرى، وربما يكون بالفعل دور هذه الاستراتيجيات عربياً أكبر وأكثر سلبية، نظراً لوقوع المنطقة العربية في بؤرة المصالح الحيوية لهذه الدول، تحديداً الولايات المتحدة الأمريكية، لكن الملحوظة التي تقع فيها مقاربة شفيق، هي «الوزن المبالغ فيه» الذي يعطيه للعامل الخارجي وللتجزئة القطرية العربية، واختزال الأزمات والمشكلات بهذا الجانب، ما يمنع من رؤية زوايا الصورة كاملة ويجعل مقاربته وكأنها ذات قدم واحدة.

وعليه، فإنّ مقاربته تقع في الفخ ذاته لمن يتجاهلون العامل الخارجي، بل يفوت على طرحه الفكري فرصة التقاط وتحليل تجارب عديدة ناجحة في النهوض والتنمية، بخاصة التجارب الآسيوية، التي من الصعوبة اختزال أسباب نجاحها وتميزها عن التجربة العربية الحالية في الاقتصاد، فقط بعامل الاختلاف في الاستراتيجيات الدولية، ففي هذه الرؤية تجاهلٌ لإنجاز الآخرين وقفزٌ عن «المشكلات الداخلية» التي تعترض طريق النهضة والتنمية والإصلاح.

بل يقع في تعميم يطرح تساؤلات عديدة عندما يجزم بفشل المحاولات التنموية والنهضوية والإصلاحية بسبب التجزئة العربية، وفي ذلك استنتاجات تعوزها قراءة علمية دقيقة تأخذ المنظور الكلي العام والجزئي الخاص بالدول العربية المختلفة، حتى نتمكّن بعدها بالتسليم بهذه النتيجة الخطرة.

لكن، على الأرجح أنّ هذه التعميمات والاستنتاجات الكبيرة قد غلبت على شفيق في معرض حماسته الكبيرة لمواجهة حالة القطرية والتنبيه لخطورتها على الوضع العربي العام.

مقاربة شفيق تضعنا، أيضاً، أمام مفارقات أخرى لا تقلّ عن المفارقات والأسئلة السابقة، فهو إذ يلقي بالحِمل كله على المسألة القطرية ويطالب بالعمل العربي الوحدوي، ويرفض أساليب اجتياح الجيوش والتدخل بالشؤون الداخلية، حتى يحذّر الإسلاميين من السلطة ويصرّ على ممارسة الضغط السلمي، فإنه بهذه المقومات العامة للمقاربة يضع مخرجات عملية الإصلاح مرة أخرى في يد الحكومات العربية التي يعوّل عليها في الاستجابة لضغط الجماهير والتوجه نحو التكامل العربي والعمل الوحدوي.

حسناً، ماذا لو لم تستجب الحكومات العربية؟ وبقيت أسيرة ما يصفه شفيق بـ «آليات التجزئة» وحافظت على النزعة القطرية وعززتها، ما الحل؟! بل ما الذي يجعل تأثير الرأي العام العربي نوعياً ومختلفاً في مسألة الوحدة العربية اليوم عن المرحلة السابقة؟ ولماذا نفترض أنّه سيكون مؤثراً في المرحلة القادمة؟!

ربما السؤال الأهم والأكثر واقعية هو: هل يضمن شفيق أن يتحرك الرأي العام فعلاً للإيمان بأن قضيته الرئيسة وأوليته الأولى هي مواجهة التجزئة والقطرية العربية ودعوة الدول العربية للاتحاد؟ وهل يمكن أن تتغلب هذه القضية على أوليات الرأي العام العربي المرتبطة بالحياة اليومية وبالديمقراطية والإصلاح السياسي؟

الحلقة المفقودة الأخرى، التي يقفز عنها شفيق، هي تلك الفجوة الكبيرة بين الرأي العام العربي من جهة، والنخبة المثقفة والسياسية (التي يريدها أن تقود الضغط على الحكومات) من جهة أخرى، والحكومات العربية من جهة ثالثة؟ فثمة رأي بأنّ كثيراً من الشعوب العربية قد غسّلت أيديها من حكوماتها ولا تجد نفعاً من نصحها والحوار معها وتنتظر اليوم الذي تتخلص

فيه منها، فكيف نريد من هذه الشعوب أن تتجاوز واقع الأزمة مع حكوماتها على خلفية الفساد والاستبداد والفشل الاقتصادي وأن تركز البوصلة على «قضية الوحدة العربية»؟

المفارقة الأخرى أنّ شفيق، وهو يشتبك بهذا الطرح مع مقولات التيار القومي ويتوافق معها، فإنه لا يقدم لنا خريطة تميز الحراك الشعبي الحالي عن الحراك الشعبي العربي السابق الذي وقف وراء الدعوة القومية إبان الحقبة الناصرية، ودعم مشاريع الوحدة ومواجهة المشاريع الخارجية، لكن ذلك المد انتكس بسبب فشل هذه المشاريع في تحقيق ما وعدت به.

حتى لو سلّمنا مع شفيق بأنّ الاستراتيجيات الدولية هي التي أحبطت الوحدة المصرية والمشاريع النهضوية العربية الكبرى؛ فإن المحصلة أن تلك المشاريع فشلت في تحقيق الوعود الإصلاحية والتنموية وزادت الوضع سوءاً، وإذا كان جوابه المتوقع على ذلك هو موضوعه المفضل «ميزان القوى» الدولي، فإنّ المشكلة ستبقى قائمة وسندور في الحلقة المفرغة حتى يتغير ميزان القوى، بما يسمح بقيام مشاريع عربية وحدوية، لكن إلى ذلك الوقت هل ستبقى مشاريع الإصلاح الداخلي والتنمية الاقتصادية ومواجهة الأزمات الداخلية معلقة بينما العالم يتطور اقتصادياً وعلمياً وثقافياً؟!

ثم جاءت مقاربته للجواب عليه تلك الحلقة المفرغة في مشاريع الإصلاح والتغيير وعدم الخروج من هذا الواقع، لكن التساؤلات المطروحة تضع علامة استفهام على مدى قدرة هذه المقاربة على إيجاد الحلقة المفقودة ووصل ما انقطع..

الإشارة، هنا، ضرورية إلى أنّ إفاضة الباحث في مناقشة آراء شفيق تأتي في محاولة ملء الفراغ لعدم وجود دراسات متخصصة، إلى الآن، تقترب من طرحه من جهة، ولإفاضته هو بنقد المقاربات الأخرى، ما يخلق أسئلة عديدة حول رؤيته سياسات الإصلاح وأولوياته..

الفصل التاسع

عادل حسين.. «التنمية المستقلة المركّبة» في مواجهة التبعية

يمثل عادل حسين مثالاً آخر على الفكر الإسلامي الذي يحيل إلى العامل الخارجي دوراً مباشراً ورئيساً في عرقلة جهود النهضة والتغيير، واعتبار أنّ المشكلة الرئيسة سياسية، وليست فكرية أو ثقافية.

وبرغم اشتراك حسين مع منير شفيق في التركيز على ضرورة الوحدة العربية وأولياتها في مواجهة الخارج، وعلى ضرورة الاستقلال السياسي الداخلي الناجز، إلّا أنه - أي حسين - يركز على المسألة الاقتصادية في العلاقة مع الخارج، والتركيز عليها في النهوض الداخلي.

على ذلك، فإنّ الإصلاح السياسي لا يحتلّ المرتبة الفضلى ذات الأولية، لدى حسين، ويعتبر أمراً ثانوياً يقرنه بمحسنات شروط الصراع مع الخارج، مشتركاً في ذلك الموقف مع شفيق.

من حيث التصنيف، فإنّ حسين أقرب إلى تمثيل مقاربة «اليسار الإسلامي»، إن جاز التعبير، فهو ابن الحركة اليسارية المصرية لعقود طويلة، تحوّل (جزئياً) إلى اعتناق الخطاب الإسلامي والانطلاق منه لتحديد معايير النهضة، مع التركيز على مفهوم العدالة الاجتماعية في التنمية الاقتصادية وحقوق العمال والفئات الضعيفة والمهمّشة في المجتمع.

وهو يقرّ بوضوح برؤيته (هذه) التي تنعكس من خلال حزب العمل

المصري، الذي قاده فترات طويلة، وكان الحزب يضم في عضويته أفراداً في جماعة الإخوان المسلمين، بينما يزاوج في أفكاره بين الطرح الإسلامي واليساري[1].

أولاً: «التبعية» مفتاح إدراك الواقع والخروج منه

يمثّل مفهوم «التبعية» حجر الأساس في خطاب عادل حسين وموقع الإصلاح السياسي وطبيعته فيه، ومفتاحاً لإدراك الواقع العام الذي يحدد ويحكم عملية التغيير والإصلاح. فيصرّح بوضوح أنّ « القانون الاقتصادي الأساسي الذي يحكم التطور الراهن في الوطن العربي.. بأنه قانون التبعية للدول الرأسمالية»[2].

تتجلّى التبعية في الفارق في مستوى الدخل بين الدول العربية والدول الغربية، هذا الفارق الذي يكشف بصورة جلية الفجوة الاقتصادية والتقنية والمعرفية الكبيرة بين الطرفين، ويعكس الفارق الكبير في القدرات الصناعية والعسكرية والإدارية[3].

أخطر ما في الفجوة الاقتصادية هي تلك التشوهات الاجتماعية والسياسية في المجتمعات العربية والمسلمة اليوم، فينتج عنها أمراض اجتماعية من الاستلاب الثقافي والحضاري، فضلاً عن بناء خيارات اقتصادية عربية وإسلامية لا تتناسب مع طبيعة تطور مجتمعاتنا ولا إمكانياتها، فتضخم جوانب غير ضرورية ولا مهمة على حساب الجوانب الأساسية في الاقتصاد والاستهلاك[4].

لكن إذا كانت التبعية تتمثل بهيمنة الاقتصاد الغربي على الاقتصادات العربية والمسلمة، فإنها لدى بعض المفكرين والمثقفين العرب تعكس حالة الركود ومؤشرات «التخلف» الاقتصادي والثقافي العربي الداخلي، فلماذا

---

(١) انظر: عادل حسين، **الإسلام دين وحضارة: مشروع للمستقبل**، ط ٢ ([د. م.: د. ن.]، ١٩٩٠)، ص ٦٥ ـ ٦٧.

(٢) انظر مقدمة عادل حسين، في: عادل حسين [وآخرون]، **التنمية العربية: الواقع الراهن والمستقبل**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٦ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، ص ١٦.

(٣) حسين، **الإسلام دين وحضارة: مشروع للمستقبل**، ص ٦ ـ ٧.

(٤) المصدر نفسه، ص ٧ ـ ٨.

يقحم حسين العامل الخارجي في التسبب بالتبعية ويحمّله أوزار الإخفاقات السياسية، وربما الثقافية، العربية؟

يجيب على تلك الدعوى برفض ربط التبعية بالتخلف، أو ربط التخلف بالداخل، فهو يرى أن الدول الكبرى تتحمل المسؤولية الكبرى والأولى عما وصلت إليه الحالة الاقتصادية والسياسية العربية اليوم، من خلال فرض شروطها الاقتصادية المجحفة على الاقتصاديات العربية والمسلمة(٥).

أكثر من ذلك، فإنّ الدول الكبرى قامت بإجهاض محاولات النهوض والتنمية العربية المستقلة، ويصرّح حسين بذلك حين يقول «مشروعات النهضة أُجهضت أكثر من مرة، والوفاة كانت غيلة، ولم تكن بالشيخوخة»(٦).

المثال الواضح على هذه الدعوى يتمثل بالحالة المصرية، سواء كانت في محاولة محمد علي، أو جمال عبد الناصر. ويخلص حسين من هذه الأمثلة إلى أنّ «مصر ممنوعة من النهوض بقرار من القوى الكبرى»(٧).

ذلك أنّه في تجربة عبد الناصر، تحديداً، يرفض تفسير هزيمة المشروع الناصري عام ١٩٦٧ وعدم استمراره بعد وفاة عبد الناصر، بالعوامل الداخلية، أو بضعف التمثيل السياسي الديمقراطي أو بغياب السياسة الليبرالية. ومع إقراره بهذه الأخطاء إلّا أنها تأتي لديه في المنزلة الثانوية غير الأساسية، مقارنة بالعامل الخارجي والسياسي(٨).

ويبرز دور العامل الخارجي بوضوح في التحالف مع النخب الحاكمة العربية، المهزومة معنوياً أمام الغرب، والتي تنفذ أجندته وتدور في فلكه، إذ يدعم الغرب وجود هذا النخب في الحكم لتعمل على الديمومة والاستغراق في مسار التبعية الاقتصادية(٩).

---

(٥) حول نقاش حسين لبحث محمد السيد سعيد الذي ربط التبعية بالتخلف، انظر مقدمة حسين، في: حسين [وآخرون]، **التنمية العربية: الواقع الراهن والمستقبل**، ص ١٦.

(٦) انظر: حسين، **الإسلام دين وحضارة: مشروع للمستقبل**، ص ٦٠.

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٨) انظر: عادل حسين، «الانهيار بعد عبد الناصر.. لماذا؟ (جواب جديد لسؤال قديم)،» في: سعد الدين إبراهيم [وآخرون]، **مصر والعروبة وثورة يوليو**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢)، ص ٢٥٦.

(٩) انظر: حسين، **الإسلام دين وحضارة: مشروع للمستقبل**، ص ٨.

في السياق ذاته، فإن الولايات المتحدة وإسرائيل يمثلان العدو المباشر الأول لمشروع النهضة والتنمية العربية، بينما يبقى الاتحاد السوفياتي (سابقاً، في مرحلة الحرب الباردة) بمثابة العدو «المحتمل».

هذا التصنيف لا يعني نفض اليدين من العلاقة مع الدول الغربية، لكنها علاقة ينبغي أن تبنى على قراءات وحسابات استراتيجية واقعية، لا حسابات وهمية مبنية على ظنون التحالف الأيديولوجي مع الاتحاد السوفياتي مثلاً[(١٠)].

ثانياً: الطريق إلى «التنمية المستقلة المركّبة»

إذا كانت التبعية تتجسد من خلال تحالف النخب الحاكمة العربية مع الدول الغربية، فإنّ مواجهة الفساد المحلي معركة مع من يشيدون هذا الفساد (في الداخل) ومن يعملون على استمراره (في الخارج)[(١١)].

الجواب عن التبعية يتمثل في المضي قدماً، بما يسميه حسين، التنمية المستقلة المركبة، وهي «عملية تطوير لكل أنحاء المجتمع بطريقة متوازنة منسقة، وهي مستقلة لأننا نحن الذين نقرر محتوياتها. .»[(١٢)].

يقوم مشروع التنمية على «المثلث الحرج» الذي يتكون من ثلاثة أضلاع رئيسة، الاستقلال، العدالة الاقتصادية والاجتماعية وأخيراً الوحدة.

يستوحي حسين هذا المثلث من شعارات القوميين، لكنه يستبدل الاستقلال بالضلع الأول من المثلث (الحرية) للتأكيد على أهمية الخروج من التبعية للعامل الخارجي، فيما يجعل الحرية ولوازمها ضمن معطيات الضلع الثاني وهي العدالة الاجتماعية والاقتصادية. وربما يقدم ذلك مؤشراً واضحاً على مرتبة الإصلاح السياسي ضمن أوليات خطابه ورؤيته[(١٣)].

والاستقلال الذي يقصده هو استقلال سياسي بالضرورة، لكنه رهن بالاستقلال الاقتصادي والخروج من دوائر التبعية. وإذا كان الاستقلال الغذائي

---

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٤ ـ ٢٧.

(١١) انظر: المصدر نفسه، ص ٨.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(١٣) انظر مقدمة حسين، في: حسين [وآخرون]، **التنمية العربية: الواقع الراهن والمستقبل**، ص ١١ ـ ١٢.

يمثل أولية؛ فإن «الاستقلال التقني» لا يقلّ أهمية عنه، وهو إذ يبدأ بتحديد خيارات العرب والمسلمين من التقنية الغربية ما يتوافق مع الحاجات الحقيقية، فإنه يصل لاحقاً إلى تطوير القدرات الذاتية على الإبداع والإنتاج التقني والصناعي بعامة[١٤].

التنمية المستقلة، التي يدعو إليها، تختلف في طريقها ومسارها عن المسارات التي أخذتها التجربة الغربية، في عملية التطور الاقتصادي والصناعي. من هنا فإنّ محاولات محاكاة تلك التجربة محكومة بالفشل.

وعليه، يرفض محاولات خلق نموذج الدولة الرأسمالية أو الليبرالية في العالم العربي، وكذلك الدولة الماركسية، ويرى أنه «لا مجال للحديث عن الاستقلال والتنمية المستقلة إذا لم يكن ذلك مشفوعاً بالقدرة على التفكير المستقل، أي على التفكير بأنفسنا لأنفسنا انطلاقاً من أصولنا الدينية المتميزة»[١٥].

وفقاً لهذه الرؤية، فإنّه يؤكد على أهمية التدقيق في المفاهيم والمصطلحات المستخدمة في الحديث عن التنمية العربية، والخطأ في تعميم المصطلحات أو استنساخها من التجارب الأخرى، التي تحاكي ظروفاً وشروطاً تاريخية مختلفة عن التجربة العربية، ولا تنطبق عليها!

المثال البارز على ذلك مفهوم «الطبقة البرجوازية»، إذ يعوِّل كثير من المفكرين والكتاب العرب ويتباكى آخرون على دور هذه الطبقة في التجربة العربية، مقارنة بالدور الذي قامت به في عملية النهوض والتنمية في الغرب. بينما يرى حسين أنّ هذه الطبقة غير موجودة بسماتها وبنيتها في التجربة العربية، كي يتم التعويل عليها.

ولا تجوز مطابقة هذه الطبقة بنخب رجال الأعمال في الحالة العربية الذين يختلف وضعهم ومصالحهم كثيراً عن التجربة الأوروبية[١٦].

وكذلك يشكك في مفهوم «البرجوازية الصغيرة» التي يحيل إليها البعض

---

(١٤) انظر: حسين، **الإسلام دين وحضارة: مشروع للمستقبل**، ص ٤٤ ـ ٤٧.

(١٥) انظر مقدمة حسين، ص ١٦، وقارن ذلك بـ: المصدر نفسه، ص ٢٩.

(١٦) انظر: مقدمة حسين، في: حسين [وآخرون]، **التنمية العربية: الواقع الراهن والمستقبل**، ص ١٨ ـ ٢١.

الدور البارز في إخفاق أو نجاح التجربة السوفياتية أو اليسارية العالمية، وترتبط ضمنياً بالطبقة الفاعلة في الحياة السياسية، سواء كان هنالك من يراها في الاتحاد الاشتراكي أو حتى جماعة الإخوان المسلمين[١٧].

في المضيّ قليلاً مع أفكاره سنجد أنه يعوّل على مفهوم آخر وهو «البرجوازية البيروقراطية» ضمنياً، ويستند في ذلك إلى طبيعة رؤيته لمشروع التنمية في المنظور الحضاري العربي والإسلامي..

ثالثاً: «طلائع البناء الحضاري».. وسمات التنمية المستقلة

يطلق حسين على الفاعلين والنشطين في عملية التغيير المطلوبة طلائع البناء الحضاري، في إشارة إلى جانبين رئيسين في رؤيته، الأول أهمية الجانب الحضاري واستقلاليته، والثاني جانب الإعمار والبناء والتنمية باعتباره الطريق المعبدة للخروج من التبعية.

بدايةً، تتطلب التنمية حشد جميع الطاقات والجهود الوطنية، والقيام بعملية شحن وتعبئة داخلية كبيرة، تستنهض الشرائح المسلمة وغيرها. وهذا مما يدفعه إلى الحديث عن الأقباط مطالباً أن يكونوا فاعلاً رئيساً في مشروع التنمية، رافعاً شعار «لهم ما لنا وعليهم ما علينا».

ويرى أن المطلوب ليس فقط الحديث عن الحقوق السياسية للأقباط، إنما تشجيعهم على المشاركة السياسية الواسعة، وأن تتحدد العلاقة معهم على أساس الموقف السياسي، لا الطائفي أو الديني والمذهبي[١٨].

ثانياً، يعطي الأولية للتنمية القطرية الداخلية، على ألا يكون ذلك في سياق التقوقع، إنما التوازي مع الجهود الأخرى في الدول العربية والإسلامية المختلفة. في المقابل يعوّل على دور مصر كثيراً في التنمية العربية الشاملة باعتبار مصر مركزاً حيوياً تمتلك ثقلاً خاصاً، يجعل التركيز على نهوضها مسألة ملحّة وذات أولية[١٩].

---

(١٧) انظر: حسين، «الانهيار بعد عبد الناصر.. لماذا؟ (جواب جديد لسؤال قديم)،» ص ٢٥٣ ـ ٢٥٤.

(١٨) انظر: حسين، **الإسلام دين وحضارة: مشروع للمستقبل**، ص ١١ ـ ١٤.

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٨ ـ ٢٤.

ثالثاً، تختلف فلسفة الإنتاج في المنظور الحضاري الإسلامي عن الغربي. ففي المنظور الإسلامي مهما بلغت أهمية معدلات الإنتاج والدخل؛ فإن هدفها النهائي أن تكون في خدمة سعادة المجتمع وتعاضده والتواصل بين أعضائه، ما يقتضي ألا تكون الأهداف الرئيسة في خدمة الفرد على حساب المجموع العام.

ففي الغرب هنالك معدلات مرتفعة من الدخل، لكن داخل المجتمعات يسود العنف والتحلل الأخلاقي والفساد ومعدلات الانتحار. في المقابل لو كان هنالك مجتمع معدّل دخل الفرد فيه أقل من ٨٠٠ دولار، مثلاً، لكنه مجتمع متراحم متواصل يلبي حاجاته الرئيسة فهو في المعيار الإسلامي متقدم على المجتمعات الغربية. فالتنمية الإسلامية المستقلة لا تستبعد الضوابط الدينية والأخلاقية، لصالح القيم المادية الاستهلاكية المجردة[٢٠].

فعلى سبيل المثال، عمل المرأة في الغرب مرتبط بزيادة معدلات الإنتاج، ولو على حساب دورها الأسري الحيوي. بينما في المنظور الإسلامي فإنّ الدور الأكبر للمرأة في الأسرة والحفاظ على تماسكها وتربية جيل صالح، وهي مهمة كبيرة ونبيلة تعطي الأولية على خروج المرأة إلى السوق والعمل وزيادة الدخل والإنتاج.

التربية، في مقاربة حسين، هي جانب مهم ورئيس في التنمية المستقلة يرتبط بإعداد أجيال المستقبل. وهو ما يدفع بالرجل إلى رفض مطالبات تحديد النسل، معتبراً أنّ تلك الدعاوى تقوم على مفهوم «الإنسان المستهلك»، بينما في المنظور الحضاري الإسلامي فإنّ النظرة الأساسية للإنسان تقوم على اعتباره منتجاً وفاعلاً في التنمية[٢١].

في السياق نفسه، فإنّ التنمية المستقلة المطلوبة تقوم على أساس الشريعة الإسلامية وإزالة حالة التناقض القائمة بين الوقائع الحالية وأحكام الشرع الإسلامي[٢٢].

وتقترب رؤيته من مفهوم التخطيط الشمولي في التنمية المستقلة، ومنح

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٠ ـ ٣٣.
(٢١) المصدر نفسه، ص ٣٦ ـ ٣٧.
(٢٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٠ ـ ٤١.

أهمية ودورٍ مركزي للدولة وتأهيل الجهاز العام ليقوم بذلك، لكن على نحو أخف وأقل وطأة من التجربة السوفياتية أو الماركسية المعروفة.

من هنا فإنه يعوّل، بلغة غير صريحة تماماً، على دور «البرجوازية البيروقراطية» لتقوم بدور رئيس في عملية التنمية وإنجاز مهمة تاريخية نوعية، لكنه يرهن ذلك بشرطين رئيسين: الأول أن تكون مرتّبة بالمركز الداخلي وليس بالخارج، والثاني أن تنشأ بين الزعامة والطبقة الجديدة نخبة سياسية متماسكة لها رؤية استراتيجية[٢٣].

فرؤيته توازن بين أهمية احترام حقوق الإنسان في التملك والتجارة والعمل والتكسب وبين الحد من الاحتكار وآثاره الاجتماعية والاقتصادية.

ينعكس ذلك على دور القطاع الخاص في التنمية، إذ يشترط حسين أن يكون ذلك في سياق المخطط الشمولي وبما يخدم أهدافه، مع مشاركة القطاع الخاص في وضع ذلك المخطط[٢٤].

رابعاً: مدرسة «التبعية» وإشكالية الداخل والخارج!

يعدّ عادل حسين ممن ساهموا بلفت الانتباه إلى المسألة الاقتصادية بصورة مباشرة، والاختلال الواضح في هذا المجال بين العالم العربي والإسلامي من جهة والغرب من جهة أخرى، وتأثير الاقتصاد على التشوهات الاجتماعية والسياسية.

وإن كانت مدرسة «الإصلاحية الأولى» قد تناولت الموضوع من الزاوية الحضارية، مع الإشارة إلى دور العامل الثقافي، لا السياسي كما يذهب حسين، في التخلف الصناعي العربي والإسلامي العام.

فالفارق بينه وبين الإصلاحية الأولى يبدو في مجالات رئيسة، أبرزها الموقف من الغرب، إذ تقترب الإصلاحية الأولى من داعي التوسل بالتجربة الغربية والاستفادة منها، على الرغم من أنها جاءت في حمأة الاستعمار الغربي للعالم العربي والإسلامي واستلاب ثرواته، بينما يتسم موقفه بالحدية من

---

(٢٣) انظر: حسين، «الانهيار بعد عبد الناصر.. لماذا؟ (جواب جديد لسؤال قديم)،» ص ٢٥٧.

(٢٤) انظر: حسين، **الإسلام دين وحضارة: مشروع للمستقبل**، ص ٥٠ ـ ٥٦.

الغرب، وحتى من تجربته الخاصة، رافضاً المقايسة بين الشروط التاريخية للتجربة العربية والغربية.

ذلك المنظور ينعكس بوضوح على التباين بين رؤية الإصلاحية الأولى (محمد عبده، رشيد رضا) ورؤية حسين. فعبده، مثلاً، يتوسل بالإصلاح الديني معتبراً أنه مفتاح رئيس لفهم الفجوة الحضارية والإفادة من التجربة الغربية. بينما يرى حسين أنّ التنمية العربية ينبغي أن تشق طريقها المستقل تماماً، من دون تأثر بإحداثيات التجربة الغربية وخصوصيتها.

وفيما تركز الإصلاحية الأولى على دور العامل الداخلي وأهميته باعتبار أنّ التغيير الثقافي والديني والنفسي هو محرك النهضة والتنمية والتغيير، وصولاً إلى الإصلاح السياسي، فإنّ حسين يركّز على العامل الخارجي ودوره في عرقلة وإجهاض محاولات التنمية العربية واغتيالها، ويقلل من شأن العوامل الداخلية وأهميتها.

في المقابل؛ يبدو التساؤل حول رؤية حسين، ومدرسة التبعية الاقتصادية ذات الجذور اليسارية عموماً، في تحديد نقطة البداية!

فإذا اتفقنا على المقدمات الرئيسة بأن القانون الذي يفسر الوضع الراهن هو التبعية الاقتصادية؛ فإنّ السؤال حول سبيل الفكاك منها، إذا كان هنالك تحالف بين النخبة الحاكمة والدول الغربية، وهو السؤال الذي لا تجد جواباً مباشراً عليه في طروحات حسين.

على الأغلب، فإنه يعول على حشد أكبر قدر من القوى المصرية والتعبئة الداخلية للدفع باتجاه الخروج من فلك التبعية، لكن هذا الضغط بحاجة إلى قنوات واضحة سليمة للتعبير عنه، وتتمثل بالضرورة بالديمقراطية والانتخابات التي تأتي بالقوى الإصلاحية إلى السلطة، وتغير المعادلة الداخلية وعلاقتها بالمعادلة الخارجية، وصولاً إلى بناء «الإرادة السياسية» في الخروج من حلقة التبعية، طالما أنه زعيم حزب العمل ـ سابقاً ـ لا يعلن طريق الثورة والعنف استراتيجية للتغيير الداخلي.

هنا، تحديداً، تتبدى المفارقة في خطابه، فهو يقلل من شأن الديمقراطية والإصلاح السياسي، ويعتبر أن النخب الحاكمة الحالية متحالفة مع الغرب،

ويعطي الأولية لمواجهة التبعية ولمشروع التنمية، من دون أن يشق لنا الطريق الواضحة للتعاطي مع هذه المعطيات!

وإذا كانت نخبة كبيرة من المفكرين والمثقفين تتفق معه في تحميل الغرب مسؤولية رئيسة، بعيداً عن تحديد حجمها ودورها، في ما وصل إليه الواقع الاقتصادي العربي اليوم، فإنّ السؤال الملحّ: كيف يمكن الدخول في عجلة التنمية الاقتصادية والنمو المتكامل من دون الاعتماد الكامل على الذات؟

وهنا قد يبادر خصوم هذه المقاربة إلى القول: مهما كان الحديث مهماً وضرورياً عن دور العامل الخارجي في الراهن؛ فإنّ ذلك لا يعني شيئاً إذا كان الداخل قابلاً للتبعية أو الاستعمار أو الاستبداد، ففي المحصلة ما سيحسم الموقف والمرحلة القادمة هو الداخل وقدرته على تدشين النهضة والتنمية، سواء كان الغرب حليفاً أم عدوّاً، وإن كانت حسابات العلاقة معه تختلف جذرياً في كلتا الحالتين!

خلاصات
العامل الخارجي والإصلاح السياسي

سبق أن ناقش الباحث في ثنايا الفقرات السابقة مقولات كل من المقاربتين الدستورية ـ المؤسسية وتلك التي تركز على العامل الخارجي، وأبرز الأسباب التي دفعت إلى تراجع المقاربة الدستورية خلال العقود الأخيرة، مقابل صعود المقاربة التي تركز على العامل الخارجي، وترتبط بالوجود الإسرائيلي ومحورية القضية الفلسطينية في المشهد السياسي العربي، فضلاً عن الاشتباك الدائم بين المصالح الغربية والمنطقة، ما يجعل «الآخر» حاضراً ليس فقط في الوعي الديني ـ الثقافي لدى المسلمين، بل في الواقع السياسي العياني المباشر.

في ختام هذا القسم ثمة **ملحوظتان رئيستان**، تؤكدان وتوضحان بعض القضايا التي طرحت في هذا القسم..

الملحوظة **الأولى**؛ تتعلّق بالمقاربة الدستورية ـ المؤسسية، وهي أنّ هذه المقاربة قد يُردّ لها الاعتبار بصورة فاعلة وقوية، في حال تجذّرت التعددية داخل النظم السياسية العربية وتمّ القبول والتسليم بالآليات الديمقراطية وصندوق الاقتراع في الوصول إلى الحكم، فعند ذلك تتحوّل دعوى الحركات الإسلامية بالإصلاح السياسي إلى واقع، عندما تكون في مواقع السلطة، حيث تمتحن مقولاتها وأفكارها حول الإصلاح السياسي وشكل الحكم ودعواها المرتبطة بالديمقراطية والتعددية.

وقد يُردّ لهذه المقاربة الاعتبار إذا وُجد جيل من الإصلاحيين داخل السلطة يهيئون الطريق إلى الوصول إلى غايات الإصلاح السياسي، كما حصل

مع خير الدين التونسي، وجمال الدين الأفغاني (وقد كان مقرباً من دوائر الحكم في مصر والباب العالي)، لكنهما كانتا تجربتين غير إيجابيتين.

أمّا الواقع الحالي، فإنّ الطاغي على المشهد السياسي العربي هي نوازع المغالبة بين الحكومات القائمة والإسلاميين في الصراع على السلطة وهويتها ووجهتها، وهو الصراع الذي أخذ المقاربات الإصلاحية الإسلامية، لاحقاً، بعيداً عن توقعات الإصلاح من داخل بنية السلطة ذاتها، بالتسرب إليها أو وجود شخصيات إسلامية إصلاحية نافذة فيها.

ذلك، بالطبع، لا ينفي، أنّ هذه المقاربة وجدت تطبيقاً جزئياً لها، خلال تجارب محدودة وضعيفة، كما حصل في مشاركة الحركة الإسلامية الأردنية واليمنية سابقاً، والجزائرية اليوم في السلطة التنفيذية، لكن ذلك الاستثناء ـ إلى الآن ـ لم يأتِ بنتائج ملموسة لأسباب عديدة، قد يكون منها طابع الريبة والشك بين القائمين على الحكم والإسلاميين المشاركين فيه، وأيضاً بسبب طبيعة المصالح الآنية في التحالف بين الطرفين، التي تغيب عنها رؤية استراتيجية راسخة في الإصلاح السياسي.

الملحوظة **الثانية**؛ حول أولية العامل الخارجي، في مقاربتي شفيق وعادل، وهما مقاربتان تمثلان أفكاراً إسلامية لها حضورها اليوم، تربط سوء الأوضاع والتخلف والضعف السياسي بالهيمنة السياسية والاقتصادية الخارجية من جهة، والاحتلال الإسرائيلي لفلسطين من جهة أخرى.

ولعلّ أبرز التساؤلات حول هذه المقاربات أنّها قد تؤدي إلى **نتيجتين اثنتين**، **الأولى** أنّها تمنح ذرائع للحكومات العربية لتجاهل المطالب الإصلاحية والتركيز على دعاوى مواجهة إسرائيل والغرب، التي أصبحت بمثابة قميص عثمان، تحت شعارات برّاقة «لا صوت يعلو فوق صوت المعركة».

وجه المعارضة، هنا، أنّ مواجهة الخارج وتقوية الداخل لا يمكن أن تتحققا، وفقاً لاتجاهات فكرية إسلامية وعربية، من دون تحقق شروط التحرر الوجداني والثقافي والسياسي العربي، بانعتاق الشعوب العربية والمسلمة من قيود الاستبداد، التي تحدّ من الحرية، وهي شرط الإبداع والإنتاج والإنجاز.

أمّا النتيجة **الثانية**، فتتمثل بالتجارب الاقتصادية الناجحة في آسيا

(تحديداً التجارب الماليزية والكورية الجنوبية وقبل ذلك اليابانية)، وهي التجارب التي يرفض منير شفيق إسقاطها على الواقع العربي المعاصر. وداعي الاستدعاء لهذه التجارب، في هذا السياق، أنّها ركّزت على الإنتاج الاقتصادي الداخلي وعلى تعزيز قيم العمل والمسارعة مع الوقت في تحقيق ذلك، بدلاً من التعلل بالعامل الخارجي وإهدار الوقت في إشكاليات الهوية والصراع مع الخارج.

المثال الآسيوي معبّر جداً عن طبيعة التحول في الوجهة الاستراتيجية للإصلاح والسياسات العامة، وتحديداً في الجوانب التي يحدث فيها اختلال في ميزان القوى، بالانتقال منها إلى الجوانب الأخرى التي يمكن الإنجاز فيها وتحقيق القوة بأبعادها الرئيسة أو أحدها.

وإذا كان هنالك إقرار، حتى في أوساط فكرية غربية وأمريكية، على أنّ الدول الكبرى لعبت دور الداعم لحكومات دكتاتورية عربية أو حتى في تكريس حالة التبعية والضعف العربي، إلّا أنّ التجارب الآسيوية أثبتت كيف تؤدي تلك الاستدارات في المواجهة مع الخارج إلى تحقيق نتائج ملموسة على الواقع، من دون التسمر عند مقولات محددة أو الدوران حول الشعارات التي قد تربك المجتمعات بين دواعي النهوض الذاتي والنظر الدائم إلى الصراع السياسي أو المسلح مع الخارج، كما هي الحال في التجربة العربية المعاصرة.

ولعلّ استيعاب التجربة الآسيوية في الإصلاح والتغيير حاضرة في ثنايا المقاربات الإسلامية المعاصرة في الإصلاح، التي تركز على أهمية العامل الثقافي وقدرته على خلق الاشتباك بين الإنسان والوقت والتراب وتفعيل قيم الإنجاز والعطاء والفعل لدى الشعوب العربية[1].

(١) حول التجربة الآسيوية مقارنة بالتجربة العربية، انظر: الفضل شلق، «الدولة السياسية والدولة الاقتصادية: كيف نستفيد من تجربة دول آسيا الشرقية،» **الاجتهاد** (صيف ـ خريف ٢٠٠٢).



القسم الثالث

الإسلام الحركي: غلبة «سؤال الهوية» وتراجع «الشواغل التجديدية»



استهلال

يطلق على الحركات الإسلامية التي تتخذ من الإسلام مرجعاً ومنطلقاً فكريّاً وإيديولوجيّاً للعمل السِّياسيّ في العالمين العربي والإسلاميّ تسميات عدَّة من لدن الباحثين والمفكّرين، فقد أُطْلق على هذا التَّيار اسم «الأصوليَّة»[1] حيناً، و«الإسْلامويَّة»[2] حيناً آخر، وهو عند البعض يندرج تحت راية «الإسلام السِّياسيّ»[3]، أو «الإسلام الحركي»[4].

ويذهب آخرون إلى نعته بأنه حركةٌ «تماميَّة»[5]، وإن كانت هذه التَّسميات تتقارب فيما بينها مع فوارق دقيقةٍ في الدَّلالة، فإنَّها تشير إلى ظاهرةٍ واحدةٍ عموماً، وهي التَّنظيمات التي تقوم على الإسلام فكراً وأيديولوجيةً، وتسعى إلى تغيير الواقع وخاصَّة إلى قلب أنظمة الحُكْم في المنطقة العربيَّة والإسلاميَّة[6].

---

(١) حول مصطلح الأصولية، انظر: «ملف الأصولية،» **الوسط** (٢٩ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٣)، ص ١٣؛ أحمد الموصللي: **الأصولية الإسلامية: دراسة في الخطاب الأيديولوجي والسياسي عند سيد قطب (بحث مقارن لمبادئ الأصوليين والإصلاحيين)** (بيروت: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٣)، وقراءة **نظرية تأسيسية في الخطاب الإسلامي الأصولي: نظريات المعرفة والدولة والمجتمع** (بيروت: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٣).

(٢) حول مصطلح الإسلاموية: انظر: زهرة بن عروس، أمقران أيت إيدير وفلة ميجك، **الإسلاموية السياسية: المأساة الجزائرية**، بمساعدة عبد الحميد بومزبر وجميلة عزين (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٢).

(٣) حول مصطلح الإسلام السياسي، انظر: أوليفيه روا، **تجربة الإسلام السياسي**، ترجمة نصير مروّة (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٤).

(٤) حول مصطلح الإسلام الحركي، انظر: عبد الرحيم بوهاها، **الإسلام الحركي: بحث في أدبيات الأحزاب والحركات الإسلامية** (بيروت: دار الطليعة؛ [د. م.]: رابطة العقلانيين العرب، ٢٠٠٦).

(٥) حول مصطلح التَّماميَّة، انظر: عبد اللطيف الهرماسي، **الحركة الإسلامية في تونس** (تونس: بيرم للنشر، ١٩٨٥). والتمامية، أو التمامي: تعريب حرفي لعبارتي integriste وintegrisme وهذا تعريبٌ دقيق بالاستناد إلى ما يراه أصحاب تيار التدين السياسي من الاعتقاد بتمام النصّ القرآني.

(٦) بوهاها، المصدر نفسه، ص ٩ ـ ١٠.

وقد آثر الباحث، هنا، استخدام مصطلح «الإسلام الحركي»، للتمييز بين مقاربته والمقاربتين الثقافية والسياسية العامة.

يمثل «الإسلام الحركي» نموذجاً آخر من مقاربات الإصلاح السياسي. وقد برزت هذه المقاربة مع بداية الثلاثينيات من القرن العشرين، وإن كان البعض يعيد جذورها في العصر الحديث إلى الحركات الوهابية والسنوسية وغيرها، التي اتخذت أيضاً طابعاً حركياً، لكنها كانت محددة في نطاق إقليمي على خلاف الحركات الإسلامية المعاصرة، التي سرعان ما انتشرت ووجدت لها فروعاً وأنصاراً في مناطق مختلفة في العالم.

الجماعة الإسلامية المعاصرة الأم في العالم العربي هي جماعة الإخوان المسلمين، التي أسسها حسن البنا[٧] في مصر عام ١٩٢٨، وشهدت انتشاراً شعبياً واسعاً، فتأسست جماعات تنتمي لخطابها وفكرها، في دول عربية، خلال عقود قليلة، وقد شكّلت الجماعة لاحقاً فاعلاً سياسياً ملحوظاً في تلك الدول وساهمت في صوغ الحراك السياسي ومعادلاته، سواء شاركت في اللعبة السياسية أو كانت محظورة وخارج الحسبة.

الفكر السياسي للإخوان المسلمين، حول الإصلاح السياسي، تأطّر من خلال نخبة من المفكرين والمثقفين المنتمين للجماعة، وفي المقدمة الإمام حسن البنا، المؤسس والقائد الذي اغتيل في عام ١٩٤٩، بعد اتهام الجماعة له باغتيال رئيس الوزراء المصري مصطفى (باشا) النحاس.

---

(٧) حسن البنا (١٩٠٦ ـ ١٩٤٩)، ولد بالمحمودية في مديرية البحيرة بمصر، درس في مدرسة الرشاد الثانوية على يدي الشيخ محسن زهران، ومنها انتقل إلى المدرسة الإعدادية، ثم دخل دار المعلمين الأولية بدمنهور، وبعدها دخل دار العلوم بالقاهرة. تخرج في دار العلوم فعين مدرساً في بلدة الإسماعيلية حيث أسس الخلايا الأولى لجماعة الإخوان المسلمين، وكان ذلك في عام ١٩٢٨، انتقل إلى القاهرة مدرساً فانتقل معه المركز العام ومقر القيادة للجماعة، أسس في القاهرة جريدة **الإخوان المسلمين**، لنشر دعوته وكان بالفعل للدعوة انتشار واسع، إذ أصبح للجماعة فروع ومراكز في جميع أنحاء القطر المصري. ثم ما لبثت دعوة (الإخوان)، أن تخطت حدود مصر لتجد لها أنصاراً في الأقطار العربية الأخرى، وقد بلغت الجماعة أوج قوتها وانتشارها في أواخر العهد الملكي بمصر، اغتالته سلطات النظام الملكي في شارع عام كبير في القاهرة، وكان ذلك في ١١ شباط/ فبراير ١٩٤٩.

ومن آثاره: **رسالة التعاليم، ورسالة الجهاد، ودعوتنا في طور جديد، وبين الأمس واليوم، والرسائل الثلاث** (دعوتنا، إلى أي شيء ندعو الناس، نحو النور)، **والإخوان المسلمون تحت راية القرآن، ومشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي.**

في المرحلة التالية برزت شخصية سيد قطب[٨]، وقد انضم لاحقاً إلى جماعة الإخوان، وساهم في صوغ الخطاب الإخواني في العلاقة مع الحقبة الناصرية، التي شهدت مواجهة سياسية مع الجماعة، أسفرت عن مئات المعتقلين وعدد كبير من القتلى والإعدامات لقيادات الجماعة، كان آخرهم سيد قطب نفسه عام ١٩٦٦.

تنبثق تحولات وتطورات الخطاب السياسي الإخواني، حول موضوع الإصلاح السياسي، من طبيعة الظروف التاريخية والسياسية التي حكمت المراحل المختلفة، ورسمت صورة العلاقة بين الجماعة والنسق السياسي المحيط.

ففي المرحلة الأولى من عمر الجماعة، كان تركيز الإمام البنا على بناء حركة إسلامية تمتلك مؤسسات وفعاليات وأنشطة تكون بمثابة الرد الواقعي على موجة التغريب التي كانت تجتاح مصر في تلك الأيام، وتستغرق فئات اجتماعية واسعة.

وهذه الحركة هي ردّ، كذلك، على أطروحات سياسية علمانية تختزل

---

(٨) سيد قطب (١٩٠٦ ـ ١٩٦٦)، ولد في قرية من قرى أسيوط بمصر لأب ميسور الحال منتسب إلى الحزب الوطني، أدخل المدرسة وهو في السادسة وحفظ القرآن وهو في العاشرة، أرسله أبوه بعد ذلك إلى القاهرة ليتم دراسته في الثانوية ثم ليتابع دراسته في (دار العلوم)، ليتخرج فيها عام ١٩٢٩. اشتغل في التعليم وأرسلته وزارة المعارف إلى أمريكا لدراسة نظام التعليم فرجع منها عام ١٩٥١، اعتزل الوظيفة ليتفرغ للتأليف والكتابة ـ وكان قد بدأ حياته الأدبية في مدرسة العقاد، لكنه ما لبث أن تحوّل عن الأدب الخالص إلى الفعالية الفكرية الإسلامية، وكان ذلك في أواخر الأربعينيات، في الوقت الذي أصبحت فيه (جماعة الإخوان المسلمين)، التي أسسها حسن البنا قوية فعالة.

وقد وجد سيد قطب في هذه الحركة تجسيداً لتطلعات خفية شكلت بعض وجودها قراءاته لمحمد عبده ومحمد رشيد رضا، انخرط في الجماعة وبدأ التأليف في تيارها فأصدر **دراسات إسلامية**، **والعدالة الاجتماعية في الإسلام**، في عام ١٩٤٨، ثم تلت ذلك كتب عديدة.

وبعد صراع عام ١٩٥٤، بين «الإخوان المسلمين»، وقادة الثورة في مصر تعرض سيد قطب هو وغيره من قادة الإخوان للاضطهاد والسجن، لكن النهاية الفاجعة التي مني بها السيد قطب قد جاءت غب إصداره مجموعة من الكتب الثورية الراديكالية (**هذا الدين**، و**المستقبل لهذا الدين**، و**معالم لهذا الدين**، و**معالم في الطريق**)، إذ زج به في السجن في عام ١٩٦٥، واتهم بالتآمر على النظام السياسي القائم وحكم عليه بالإعدام مع مجموعة من رفاقه، وقد تم تنفيذ هذا الحكم فعلاً في عام ١٩٦٦.

ولسيد قطب مؤلفات كثيرة منها: **مهمة الشاعر في الحياة**، و**شعر الجيل الحاضر**، و**كتب وشخصيات**، و**النقد الأدبي: أصوله ومناهجه**، و**طفل من القرية**، و**التصوير الفني في القرآن**، و**دراسات إسلامية**، و**مشاهد القيامة في القرآن**، **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، و**معركة الإسلام والرأسمالية**، و**في ظلال القرآن** (تفسير)، و**خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، و**السلام العالمي والإسلام**، و**هذا الدين**، و**المستقبل لهذا الدين**، و**معالم في الطريق**.

الإسلام في النشاط الروحي والأخلاقي، وتنفي وجود نظام سياسي إسلامي معين تلزم به المجتمعات المسلمة اليوم، وأطروحات ثقافية تدعو إلى الاقتداء بالغرب في نمط الحياة والنظام السياسي والاجتماعي والأخلاقي.

حدّد حسن البنا أهدافه بصورة واضحة منذ البداية، بهدفين اثنين، **الأول** من رحم اللحظة التاريخية، ويتمثل في تحرير «الوطن الإسلامي» من الاستعمار الغربي، والاستقلال السياسي، إذ كانت أغلب الدول العربية تخضع للاستعمار الغربي. أمّا **الثاني** فيتمثل بمواجهة موجة التغريب الطاغية في مصر، وبناء واقع إسلامي جديد، يتجاوز الصور التقليدية الموجودة في المجتمع (العلماء، الطرق، الجمعيات الخيرية الخاصة..).

تحدي الصراع الاجتماعي والثقافي وتثبيت قواعد الجماعة ووجودها كان الهاجس الرئيس لحسن البنا، وقد نجح في ذلك وباتت الجماعة خلال سنوات معدودة تضمّ عدداً كبيراً من الأفراد ولها حضورها الشعبي الواسع.

في الفترة الناصرية (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠)، كان الصراع السياسي مع الحكم المصري الجديد «الضباط الأحرار» هو العنوان الرئيس، وقد تعرضت الجماعة للاعتقالات والإعدامات، ما كان يدفع بدوره إلى «فكر خاص» للأعضاء والأنصار يمتلك القدرة على تفسير حيثيات «المحنة» وشروطها وطريق الخروج منها، وهو ما تكفلت به أطروحة **معالم في الطريق** لسيد قطب.

يلتقط تلك المفارقة بين لحظتي البنا وقطب الباحث والمفكر رضوان السيد، فيصف التحول بين اللحظتين بأنه ذو طابع اعتقادي واجتماعي مع البنا ونضالي سياسي مع قطب. ويرصد السيد التحولات التي صنعها خطاب قطب بـ «ثلاثة تحولات: تحول الإسلام الإحيائي إلى إسلام نضالي، وتحول الإسلام النضالي إلى إسلام حزبي، والتحول عن كارزما «الجماعة» السنية التقليدية إلى كارزما الشريعة التي صارت موضوع التكليف الإلهي أو مقتضى الحاكمية الإلهية في المجال العملي».

لاحقاً، بمتابعة الخطاب السياسي الإخواني، يبدو أنه بقي متأثراً ومتذبذباً بين مقاربتي البنا وقطب، وتراوحت كتابات مثقفي وقيادات الجماعة بين هاتين الرؤيتين، على الرغم من أنّ جماعة الإخوان عملت في ما بعد على الحد من تأثير فكر قطب على تصورها لعملية التغيير، وقد تجلى ذلك في كتاب **دعاة لا قضاة** للمرشد العام الثاني، حسن الهضيبي

(١٩٧٧)، وتشير معلومات أنّ الكتاب حظي بقبول ورضا قادة الجماعة حينها.

برزت، في ما بعد أسماء عديدة في فضاء الخطاب الإخواني، وقدمت رؤاها للإصلاح السياسي، التي بقيت إما تدور في فلك البنا أو قطب، ومن هذه الأسماء فتحي يكن (من لبنان)، عبد الله عزام (الأردن وفلسطين)، سعيد حوّى ومصطفى السباعي (سورية)، راشد الغنوشي (تونس)، يوسف القرضاوي (مصر).

مع منتصف الثمانينيات (من القرن الماضي) بدت معالم الانهيار السوفياتي للعيان، وتحققت مع بداية التسعينيات، وأدى ذلك إلى تحولات سياسية عالمية نحو الديمقراطية والليبرالية، ما دفع بالخطاب الإخواني خطوات إلى الأمام في ميدان المشاركة السياسية والنيابية والعمل المدني والبلدي، وعزّز من قوة الاتجاه الإخواني المنفتح (البراغماتي) في مواجهة ما بات يعرف بالاتجاه العقائدي (الأيديولوجي) المحافظ.

في السنوات الأخيرة، ومع تداعيات الحرب على العراق، وبروز اتجاه في السياسات العالمية يبحث في موضوع العلاقة مع الحركات الإسلامية وإمكانيات الحوار والتعايش أصدرت جماعات إخوانية مبادرات للإصلاح تؤكد فيها قبولها وإيمانها باللعبة الديمقراطية في التغيير وعلى احترام ديناميكياتها من التعددية وحق المعارضة وحق إبداء الرأي وحقوق المرأة وغيرها، ما اعتُبر قفزة إلى الأمام في الحراك الداخلي لهذه الجماعات لصالح الاقتراب من النموذج الديمقراطي في التغيير والإصلاح السياسي، وهو خطاب يقطع بصورة كاملة مع تأثير مقاربة سيد قطب داخل الجماعة وكوادرها.

لا يقتصر «الإسلام الديمقراطي» أو «الانتخابي» (كما تصفه بعض الدراسات باعتبار قبول اللعبة الديمقراطية ومخرجاتها) على جماعة الإخوان المسلمين، فهنالك حركات إسلامية عربية أخرى تبنت الطريق الديمقراطية في الإصلاح السياسي وولجت إلى العملية السياسية وشاركت في الانتخابات البلدية والنيابية أو في عرائض الإصلاح، كما هي الحال في المغرب العربي (حزب العدالة والتنمية) والحركات الإسلامية في الخليج العربي، ذات الصيغة «السلفية الإصلاحية».

على الجهة المقابلة، شهدت تلك المرحلة، وتحديداً منذ النصف الثاني من القرن العشرين، بروز جماعات وأحزاب إسلامية أخرى تأخذ مساراً في التغيير والإصلاح مغايراً للمسار الإخواني، ولا يقبل في المحصلة بكامل مقولات اللعبة الديمقراطية باعتبارها أداة الوصول إلى الحكم.

بعض تلك الجماعات تتبنى العمل المسلح السري وأخرى تتبنى التغيير الجذري السلمي فيما هنالك من الأحزاب ما يتبنى (بصورة غير مباشرة) أسلوب الانقلاب العسكري.

وسوف ترحل دراسة هذا الاتجاهات داخل الخطاب الإسلامي إلى القسم التالي من الكتاب، نظراً لاختلاف المقاربات والتصورات بين هذين الاتجاهين.

فيما ستتناول الفقرات التالية أبرز ملامح الخطاب السياسي الإخواني في موضوع الإصلاح السياسي، لدى الرواد أولاً (حسن البنا، سيد قطب)، ثم لدى الجيل التالي نموذج فتحي يكن، الذي انتقل خطابه في تحولات عديدة راسياً على القبول بالديمقراطية والإصلاح، في المقابل محمد قطب باعتباره أبرز الوارثين لمقاربة أخيه.

ثم ستتناول الدراسة سؤال مبادرات الإصلاح السياسي الإخوانية الأخيرة، وما تطرحه من تساؤلات وإشكاليات حول المشروع الإخواني، وكذلك ستتناول تجربة الحزب الإسلامي في العراق بالولوج إلى العملية السياسية تحت الاحتلال، وما تثيره بدورها من سجال سياسي وفكري داخل الحركات الإسلامية بين مؤيد ومعارض.

وفقاً لهذه الرؤية، سيتكون القسم الحالي من الفصول التالية:

الفصل العاشر : جيل الرواد: بين البنا وقطب.. من الجماهيرية إلى «الاصطفائية».

الفصل الحادي عشر : فتحي يكن: الإصلاح المرحلي في سياق «التغيير الجذري».

الفصل الثاني عشر : محمد قطب.. بناء «قاعدة» الحكم الإسلامي.

الفصل الثالث عشر : الإخوان المسلمون و«السؤال الديمقراطي».

الفصل الرابع عشر : الحزب الإسلامي العراقي.. «الإصلاح السياسي في ظل الاحتلال».

الفصل الخامس عشر: «الإسلامية الوطنية».. في تفكيك «الازدواجية الداخلية».

الفصل العاشر

جيـل الـرواد:
بين البنّا وقطب.. من الجماهيرية إلى «الاصطفائية»

يجادل بعض الباحثين بأنّ مقاربتي البنا وقطب متفقتان في الأصول والجوهر، وإن اختلفتا في الفروع والشكليات. في حين يرى الباحث أنّ التشابه بين المقاربتين هو في «الهيكل العام» لتصور الإصلاح السياسي والملامح العامة لمراحله المتتالية، لكنهما تختلفان في جزء كبير من المضمون والعناوين الفرعية المؤثرة، فضلاً عن اختلاف المفاهيم الحاكمة في كلتا المقاربتين.

ما حافظ عليه قطب في مقاربة البنا هو الالتزام بوجود جماعة تتبنى الخطاب الإسلامي وتدعو المجتمع إليه، وتعمل على العمل بأحكام الإسلام وصولاً إلى إقامة الحكومة الإسلامية. لكن قطب قام ـ في المقابل ـ بتفريغ جزء كبير من محتوى ذلك التصور غارساً معاني جديدة تنبع من التأكيد على مفهوم الحاكمية الإلهية في مواجهة الجاهلية، مقدماً مواقف مختلفة تجاه المجتمع والنظام (البيئة التي تتحرك فيها الجماعة الإسلامية)، ويركز على تربية الأعضاء تربية إيمانية صارمة، تتخللها مرحلة المحنة والتنخيل لاستخلاص «الطليعة المؤمنة».

صحيح أنّ المقاربتين تركزان على تكوين حركة إسلامية تنتقل من بناء الفرد إلى المجتمع ثم الدولة، بينما تمثل موضوعة «الهوية» محوراً رئيساً تدور عليه كلتا المقاربتين، إلّا أنّ التحدي الرئيس الذي كان يقلق البنا هو

التغريب الاجتماعي والثقافي، فيما كان التحدي الذي يقلق قطب هو «الصراع الوجودي» مع السلطة السياسية، ما شكّل «فاصلة» نوعية بين الرجلين[1].

أولاً: البنّا: الإصلاح التدريجي من القاعدة إلى الهرم السياسي

تقوم رؤية حسن البنا في الإصلاح السياسي على بناء حركة إسلامية تعيد تقديم الإسلام بصورته الشمولية، وتؤسس من أجل تحقيق هذا الهدف مؤسسات ومدارس ونوادي ثقافية، بالإضافة إلى الوظيفة الدعوية في المجتمع، لاكتساب أفراد جدد، وتربيتهم تربية شاملة تراعي التوازن بين الأبعاد الروحية والأخلاقية والرياضية والثقافية والعلمية[2].

يقسّم البنا مراحل الدعوة إلى ثلاث رئيسة؛ **الأولى** هي مرحلة التعريف بالإسلام وأصوله وقيمه وأخلاقه ونظامه، و**الثانية** هي التكوين الدقيق لأفراد الحركة الإسلامية لتكون قادرة على تحمل استحقاقات الدعوة، وتمثلها بصورة حية وفاعلة، و**الثالثة** هي العمل المتواصل لتحقيق أهداف الجماعة، مع الإشارة إلى تداخل هذه المستويات الثلاثة وتشابكها[3].

ويتسلسل مشروع الإصلاح، لدى البنا، من عملية بناء الفرد المسلم ثم البيت المسلم فالمجتمع المسلم وأخيراً إقامة الحكومة المسلمة، ثم الوطن الإسلامي الكبير، فكل بقعة ارتفعت عليها راية الإسلام، وأخيراً نشر الدعوة إلى العالم أجمع[4].

وإذا كان هذا المشروع يعتمد على أدوات الدعوة والتربية والعمل

---

(١) انظر كذلك حول الخلافات الفكرية في موضوع الإصلاح السياسي بين حسن البنا وسيد قطب، في: عبد الله النفيسي، **الفكر الحركي للتيارات الإسلامية** (الكويت: شركة الربيعان للنشر والتوزيع، ١٩٩٥)، ص ٢٧ ـ ٥٠، حيث يقارن بين مقاربتي البنا وقطب وكذلك سعيد حوّى باعتباره يمثّل مرحلة لاحقة تعكس الفكر الحركي لإخوان الشام، بخاصة في السنوات بين ١٩٧٠ ـ ١٩٩٣.

(٢) انظر: يوسف القرضاوي، **الإخوان المسلمون: «٧٠» عاماً في الدعوة والتربية والجهاد** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١)، ص ١٠٨ ـ ١٣١. قارن ذلك بـ: إبراهيم غرايبة، **جماعة الإخوان المسلمين في الأردن، ١٩٤٦ ـ ١٩٩٦** (عمّان: مركز الأردن الجديد للدراسات، ١٩٩٧)، ص ١٦٩ ـ ١٨٥.

(٣) انظر: حسن البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا** (بيروت: دار الدعوة، ٢٠٠٢)، ص ١٥٥.

(٤) المصدر نفسه، ص ٩٥ ـ ٩٧.

الجماعي والمؤسسي للانتشار داخل المجتمع، فإنّ السؤال الأبرز يتمثل في الحلقة التي تربط بين إصلاح المجتمع والإصلاح السياسي (إصلاح السلطة السياسية)، إذ لا تبدو هذه الحلقة بالوضوح ذاته كما في الحلقات والمراحل السابقة.

ولعلّ هذا الربط هو ما سعى البنا إلى توضيحه في المراحل اللاحقة التي وصلت فيها الجماعة إلى درجة من القوة والحضور في المجتمع، وبدت معالم المواجهة السياسية بينها وبين خصومها، والتي تزامنت مع إرهاصات قيام الدولة القطرية وخروج الاستعمار من مصر، وتسيّد نخب سياسية وثقافية تختلف مع الإخوان في تصورها لطبيعة النظام الاجتماعي والنظام السياسي.

يلاحظ في هذا السياق تأكيد البنا على الفترة الطويلة التي من المفترض أن تأخذها عملية الإصلاح وإلى ضرورة الاستمرار في الإصلاح العام، وعدم التعجل في قطف الثمار السياسية إلّا بعد بلوغ مرحلة متقدمة في البناء التنظيمي والحركي، وهو بمثابة «الروافع» المطلوبة للنجاح في الاختبار السياسي «وفي الوقت الذي يكون فيه منكم ـ معشر الإخوان المسلمين ـ ثلاثمائة كتيبة قد جَهَّزت كل منها نفسها روحياً بالإيمان والعقيدة، وفكرياً بالعلم والثقافة، وجسمياً بالتدريب والرياضة، في هذا الوقت طالبوني بأن أخوض بكم لُجج البحار، وأقتحم بكم عنان السماء، وأغزو بكم كل عنيد جبار، فإني فاعل إن شاء الله»[٥].

ثمة إشارات متعددة على اتخاذ البنا، من حيث المبدأ، طرائق العمل السلمي للوصول إلى الهدف السياسي (إقامة الحكومة المسلمة)، إذ شارك في الانتخابات النيابية المصرية (وفشل، وقد اتهمت الجماعة الحكومة بالتزوير)، وتحدث عن النظام الدستوري واقترابه من النموذج الإسلامي في الحكم، موضحاً أنّ المطلوب هو تغيير نصوص في الدستور والقانون كي تتوافق مع الشريعة الإسلامية.

في المقابل، لم ينكر البنا إمكانية اللجوء إلى «القوة» لتحقيق الأهداف السياسية، لكنه يضع ذلك ضمن شروط وسياق معيّن، وليس مطلقاً، «إن

---

(٥) انظر: المصدر نفسه ص ١٧٧.

الإخوان المسلمين سيستخدمون القوة العملية حيث لا يجدي غيرها، وحيث يثقون أنهم قد استكملوا عدّة الإيمان والوحدة، وهم يستخدمون هذه القوة سيكونون شرفاء صرحاء وسينذرون أولاً، وينتظرون بعد ذلك ثم يقدمون في كرامة وعزة، ويحتملون كل نتائج موقفهم هذا..»[٦].

الوضوح الذي يتحدث به البنا (في النص السابق) يقع محل تساؤل وشكّ مع الكشف عما سمِّي بـ «النظام الخاص» لجماعة الإخوان، وهو تنظيم سري عهد إليه بالقيام بعمليات عسكرية، واتهم أنه وراء عدة اغتيالات، أبرزها اغتيال مصطفى (باشا) النحاس، رئيس وزراء مصر آنذاك[٧].

وإذا كان البنا لا يستبعد اللجوء إلى خيار القوة، فإنه يعلن عن رفض الجماعة لخيار «الثورة»، لكنه يحذر الحكومة المصرية من أنّ ذلك لا ينفي بأنّ عدم المسارعة إلى الإصلاح العاجل والسريع للمشكلات كفيل بوضع بذور الثورة داخل المجتمع، مع أنّ ذلك لن يكون «من عمل الإخوان»[٨].

يستدرك البنا في توضيحه منهاجَ الإخوان بأنهم لا يطلبون الحكم لأنفسهم بالضرورة، فإن وجدوا من هو أهل للحكم وتحمّل العبء فسوف يقفون إلى جانبه، وإن لم يجدوا؟ «فالحكم من منهاجهم، وسيعملون لاستخلاصه من أيدي كل حكومة لا تنفذ أوامر الله»[٩].

في تصوّر البنا لمجالات الإصلاح الإسلامي المطلوبة في المجتمع والسياسة والاقتصاد، نجد أنه يقدم رؤية إسلامية بحتة، تقوم على الالتزام الكامل بالخط الإسلامي. ففي المجتمع يدعو إلى محاربة الفجور والدعارة والاختلاط في المدارس، وإلى نشر التعاليم الإسلامية، وإلى محاربة الفن غير الإسلامي، وإلى حجاب المرأة..، والوقوف ضد الثقافة والأفكار التي تخالف الإسلام.

وفي الاقتصاد يدعو البنا إلى الاقتصاد الإسلامي، وتحريم الربا، وإقرار

---

(٦) المصدر نفسه، ص ١٨٥ ـ ١٨٦.

(٧) انظر: حسن حنفي، **الحركات الإسلامية في مصر** (بيروت: المؤسسة الإسلامية للنشر، ١٩٨٦)، ص ٣٢ ـ ٣٣. قارن ذلك بـ: القرضاوي، **الإخوان المسلمون: «٧٠» عاماً في الدعوة والتربية والجهاد**، ص ٢٩٥ ـ ٢٩٩.

(٨) البنا، المصدر نفسه، ص ١٨٦.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٨٧.

الزكاة. وفي النظام السياسي إلى تطبيق الشريعة الإسلامية والالتزام بعدم مخالفتها في التشريعات والسياسات(١٠).

ثانياً: سيد قطب: حتمية المواجهة ورفض خيار «منتصف الطريق»

لعلّ السؤال الملحّ هو إذا قُدِّر لحسن البنا، مؤسس جماعة الإخوان المسلمين، أن يكون حيّاً في «المرحلة الناصرية» هل كانت الجماعة ستصطدم بهذه القوة والعنف مع نظام الحكم وتدفع الكلفة الإنسانية والسياسية والأمنية الكبيرة؟

من الصعوبة بمكان الإجابة عن هذا التساؤل، لكن الملاحظة المهمة أنّ التحديَين الرئيسين اللذين واجههما البنا (التغريب والاستعمار) لم يعودا بالإلحاح نفسه مع الفترة اللاحقة على مقتله، فقد برز «الصراع السياسي» بين الجماعة وبين الضباط الأحرار، (وهي حالة شبيهة بالصراع بين الإخوان والعديد من الحكومات العربية بعد خروج الاستعمار)، وشكّل ذلك التحدي الرئيس(١١).

ربما يرى البعض أنّ «الصراع السياسي» كان محصلة طبيعية لتطور ونمو المشروع «الإخواني» الحركي، الذي حقق حضوراً اجتماعياً وثقافياً وسياسياً، خلال العقدين الثالث والرابع من القرن العشرين، وبات في مواجهة استحقاق السلطة السياسية، أو «إقامة الحكومة الإسلامية»، وهي المرحلة التالية في مشروع البنا نفسه، وفق تقسيمه لاستراتيجية الإصلاح في التصور الإخواني.

وبالعودة قليلاً إلى الفترة الأخيرة من حياة البنا، نجد أنه اشتبك مع الحكومة، واتُّهِمت جماعُته باغتيال رئيس الوزراء آنذاك، وأدت تلك المواجهة إلى مقتل البنا، على أيدي رجال السلطة.

ذلك لا يعني، بالضرورة، أنّ التحول من رؤية البنا للإصلاح السياسي

(١٠) انظر رسالة «نحو النور»، في: المصدر نفسه، ص ٦٤ ـ ١٠٠.

(١١) قارن ذلك بالمقارنة التي يعقدها طارق البشري بين رؤية كل من البنا وقطب للتغيير السياسي، في: طارق البشري، **الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر**، في المسألة الإسلامية المعاصرة (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٦)، ص ٣٢ ـ ٣٣.

إلى رؤية قطب كانت حتمية، لا مفر منها، إنّما المقصود هو خطأ القراءات التي تفصل بين خطابي كل من البنا وقطب لمشروع الإصلاح السياسي ومراحله وبين طبيعة الشروط التاريخية والإكراهات الواقعية التي أثرت في كلا التصورين.

ماذا عن تصوّر سيد قطب لاستراتيجية «الإصلاح السياسي»؟

أولاً تجدر الإشارة إلى الاختلاف في الخلفية الفكرية والثقافية بين قطب والبنا. البنا هو ابن الحالة الإسلامية بامتياز، منذ صغره، لم يغادرها باتجاهات فكرية أو سياسية مختلفة أو مغايرة، بل بدأ بمشروعه الإصلاحي منذ مرحلة مبكرة من عمره (بداية العقد الثاني)، وقبل ذلك بقي متأثراً بالصوفية وشيوخها وبتأكيدها «أهمية التربية الروحية» والأخلاقية[١٢].

أمّا قطب، فعلى الرغم من أنه حفظ القرآن الكريم مبكراً، ونشأ في أسرة متدينة، إلّا أنه في مرحلة الشباب اختلط بالأوساط الثقافية والسياسية والفكرية المختلفة، وتنقل في تصوراته الفكرية واهتماماته الثقافية والأدبية، وحتى انتماءاته السياسية، قبل أن ينتهي به المطاف كاتباً إسلامياً، ثم عضواً في جماعة الإخوان المسلمين في ذروة مواجهتها النظام الناصري[١٣].

وإذا كان هنالك تباين واختلاف بين الباحثين في تحديد مرحلة انتماء قطب إلى الإخوان، فإنّ ما هو ثابت أنه اصطف مع الجماعة في إرهاصات المواجهة مع الضباط الأحرار، وخسر بذلك المكانة التي كان يحظى بها لديهم، ودفع في المقابل الثمن السياسي والإنساني مع جماعة الإخوان[١٤].

في مرحلة المواجهة السياسية، بل في ذروتها الأمنية والإنسانية، قدّم سيد قطب رؤيته للإصلاح، أو بعبارة أدق للتغيير الجذري، بما يسد الفراغ

---

(١٢) انظر مذكرات البنا نفسه حول نشأته وتربيته ومسار حياته والتحامه مع الطرق الصوفية والعلماء والجمعيات الإسلامية في وقته: حسن البنا، **مذكرات الدعوة والداعية** (القاهرة: دار النشر والتوزيع الإسلامية، [د. ت.])، أغلب فصول الكتاب.

(١٣) انظر: أحمد الموصللي، **الأصولية الإسلامية: دراسة في الخطاب الأيديولوجي والسياسي عند سيد قطب (بحث مقارن لمبادىء الأصوليين والإصلاحيين)** (بيروت: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٣)، ص ١٥ ـ ٦٤.

(١٤) قارن ذلك بـ: المصدر نفسه، ص ٣٢ ـ ٤٤، ورضوان السيد، **سياسات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧)، ص ١٩٤ ـ ١٩٥.

ويفسّر لجماعته وأنصارهم طبيعة المرحلة التي يخوضونها، وأسباب «المحنة» ودلالاتها ومخرجاتها[١٥].

ربما تحدث البنا قليلاً عن المحنة والابتلاء وضرورة الصبر، على أذى الحكومات والقوى الأخرى، لكنه لم يشرح الأجواء الكاملة لمرحلة المواجهة السياسية القاسية، وما تتطلبه من خطاب ورؤية، بل ومحفزات فكرية وروحية للجماعة لتخوض الامتحان وتنجح بالبقاء، وهو ما ترك هذه المهمة الفكرية المختلفة، نوعاً ما، على عاتق سيد قطب، القادم جديداً إلى الجماعة، والمتأثر بالفكر اليساري الذي يؤمن ـ كذلك ـ بالتغيير الجذري.

وهنا بيت القصيد، إذ حافظ سيد قطب على «الهيكل العام» لمراحل الإصلاح لدى البنا، وتحديداً بناء الجماعة الإسلامية التي تتطور اجتماعياً ثم سياسياً، لكنه أعاد تعريف وبناء كل مرحلة بصورة مختلفة، تتناسب مع طبيعة المواجهة السياسية الجديدة.

يمكن التقاط الفارق الجوهري بين تصور الرجلين الكامن في لب المشروع الإصلاحي، فالبنا يركّز على حماية المجتمع ومكوناته بالدرجة الرئيسة من اجتياح التغريب، وعلى الأدوات والمفاهيم والقيم الاجتماعية بدرجة رئيسة.

أما قطب فيتمركز في أفكاره حول الجانب السياسي، والمفهوم الحاكم لديه هو الحاكمية، إذ يجعله العنوان الرئيس للمشروع الإسلامي، مقابل «الجاهلية»، وهي بمثابة الاسم الحركي للنظم والقيم والمعايير والأحوال التي تخالف الشريعة الإسلامية.

برزت رؤية قطب على مراحل، ومن خلال عدة كتابات، أهمها مجلده الضخم **في ظلال القرآن**. لكن الكتاب الأكثر كثافة وتركيزاً في موضوعة التغيير، والذي أصبح مرجعاً رئيساً، في ما بعد، لحركات الإسلام السياسي الراديكالية، هو **معالم في الطريق**، وقد استمد قطب أغلب فقرات الكتاب من مجلدات **في ظلال القرآن**، مخصصاً «المعالم» ليكون دستور المواجهة مع السلطة، وبعبارة أخرى كتاب **فقه المرحلة**.

---

(١٥) قارن ذلك بـ: Azzam S. Tamimi, «Democracy in Islamic Political Thought,» <http://ireland.iol.ie/~afifi/Articles/democracy.htm>.

وإذا كان قطب يوافق البنا على أنّ التغيير يبدأ من الفرد ثم المجموعة فالمجتمع وأخيراً الدولة، فإنه يصبّ في قلب كل مرحلة من هذه المراحل مفهوم الحاكمية ويصبغها بالطابع السياسي.

إذ إنّ الفرد المسلم هو قبل أن يكون متديناً وتقياً وملتزماً بأخلاق الإسلام وقيمه وآدابه، كما هي الحال عند حسن البنا، هو فرد يكفر بـ «الطاغوت» (بصورة أكثر تحديداً المقصود هنا بالطاغوت التشريعات والحكومات التي لا تعلن التزامها الكامل بالشريعة الإسلامية)[١٦].

ثم يبدأ المجتمع «الإسلامي الحق» ينمو في أحشاء «المجتمع الجاهلي» (حتى لو كان إسلامياً بالاسم، كما هي حال المجتمعات المسلمة في وقت قطب). ويُمثِّل هذا المجتمع المصغّر «الصفوة المؤمنة»، التي تخوض المعركة الوجودية مع المجتمع والأنظمة الجاهلية، وهي مواجهة مُكلِفة في الأرواح والمادة والاستحقاقات المختلفة لهذه الجماعة، لكنها في المحصلة هي الطريق الصحيح لإقامة «الدولة الإسلامية»، أي تحقيق التغيير السياسي[١٧].

لا يتورط قطب في التأكيد على أنّ حصاد المواجهة سيكون بالوصول إلى أهداف التغيير السياسي وإقامة «الدولة الإسلامية»، بل على النقيض من ذلك يعتبر في فصل «هذا هو الطريق» أنّ صبر الطليعة المؤمنة على الابتلاء وتحمّلها تبعاته مع الحفاظ على عقيدتها ومشروعها هو جوهر الانتصار الحقيقي، إن لم يكن في الدنيا ففي الآخرة عند الله[١٨].

الهدف المتواري وراء كتاب قطب وأفكاره، على الأغلب، هو تثبيت أبناء جماعة الإخوان في هذا الامتحان القاسي، وإعدادهم روحياً وسياسياً وفكرياً لدفع ضريبة المواجهة، متسلحاً ـ أي قطب ـ بالتأثير النافذ للإيمان الديني على قلب الإنسان وروحه «إنّ مجال المعركة ليس هو الأرض وحدها. وليس هو الحياة الدنيا وحدها. وشهود المعركة ليسوا هم الناس في جيل من الأجيال. إنّ الملأ الأعلى يشارك في أحداث الأرض ويشهدها ويشهد عليها. . »[١٩].

---

(١٦) انظر: سيد قطب، **معالم في الطريق**، ط ١٠ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٣)، ص ٤٠. قارن ذلك بـ: حنفي، **الحركات الإسلامية في مصر**، ص ٤٨ ـ ٥٠.

(١٧) قطب، المصدر نفسه، ص ٤٣ ـ ٤٩.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٨٨ ـ ١٠٢.

(١٩) انظر: المصدر نفسه، ص ١٩٢

المفهوم الآخر الحاكم في تصور قطب للتغيير هو «المفاصلة»، ويقصد به الإصرار على تحقيق الدولة الإسلامية واضحة الهوية والتشريعات والسياسات، والتي تعلن التزامها بالشريعة الإسلامية بصورة واضحة، وعدم القبول بالدخول في اللعبة السياسية أو التنازل عن شيء من المشروع الإسلامي، أو التفكير بالالتقاء في «منتصف الطريق» مع الطرف الآخر[٢٠].

وهو لا يترك مجالاً في خطابه للالتقاء مع الراهن السياسي، ويشحن مناخ الحركة الإسلامية للسير باتجاه مسرب واحد: المواجهة حتى النصر. ويجعل من عنوان المعركة السياسي صارماً حاداً: إما الإسلام أو الجاهلية، قائلاً: «ليست وظيفة الإسلام، إذاً، أن يصطلح مع التصورات الجاهلية السائدة، في الأرض»[٢١].

وحرصاً من قطب على تعريف عنوان المعركة ومساربها الرئيسة وعدم الولوج في سياق صراعات فكرية وسياسية مختلفة أو فرعية؛ فإنّه يؤكد أنّ القرآن هو المنبع الرئيس للمشروع الإسلامي وأنّ التراث والنظريات والأفكار ليست ملزمة للطليعة المؤمنة[٢٢].

فيما يرفض قطب تقديم تصور الحركات الإسلامية نظرات وقوالب للحكم وتشريعات للحياة، معتبراً أنّ ذلك بمثابة ترقيع لمشكلات وأزمات الأنظمة الجاهلية، فتلك النظريات والتصورات لا تأتي إلّا بعد أن يقر المجتمع وتقام الدولة التي تلتزم بالإسلام عقيدة وشريعة ومنهاجاً[٢٣].

انتهى المطاف بسيد قطب إلى حبل المشنقة (١٩٦٦)، كالعديد من قادة الإخوان المسلمين، لكنه ترك وراءه أفكاراً ستظل موضوع سجال ونقاش داخل الجماعة، وسيبقى اتجاه إخواني متأثراً بها، يستدعيها في مرحلة المواجهة والأزمة السياسية مع الحكومات العربية، فيما سيتمسّك اتجاه آخر بمنهج الانفتاح وتفسير أفكار البنا ورؤيته بعيداً عن خطاب قطب، كما حدث في المراجعات التي تمت لدى الجماعة في السبعينيات

---

(٢٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٣ و١٦٣ ـ ١٧٣.

(٢١) انظر: المصدر نفسه، ص ١٦٣.

(٢٢) المصدر نفسه، ص٤٠ ـ ٤٣، والبشري، **الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر**، ص ٣١ ـ ٣٢.

(٢٣) انظر: قطب، المصدر نفسه، ص ٣٨ ـ ٣٩.

وتمخضت عن كتاب **دعاة لا قضاة** للهضيبي (١٩٧٧)[٢٤].

لم تقتصر محنة «الإخوان المسلمين» على مصر وحدها، فقد عاشت الجماعة صراعاً أكثر دموية في سورية في أواخر السبعينيات وبداية الثمانينيات، أسفر عن آلاف القتلى والمعتقلين والمشردين من أبناء الجماعة وأنصارها ومحيطها، كما شهدت علاقة الجماعة مع الحكومات العراقية المتوالية توتراً كبيراً، وكانت محظورة، وتعرّض قادتها وأفرادها للقتل والاعتقال والتشريد.

هذه الخبرة القاسية أوجدت المسوغات لبقاء خطاب سيد قطب وحيويته لدى اتجاه داخل الجماعة، على الرغم من الكتابات والمراجعات التي عملت على الحد من هذا التأثير.

خلال عقود السبعينيات والثمانينيات والتسعينيات صدر الكثير من الكتب لقيادات الجماعة ومفكريها حول منهجها وتصورها للإصلاح العام، والسياسي، إلّا أنّها بقيت إمّا أسيرة أفكار حسن البنا أو سيد قطب، وتدور في سياق الشرح والتوضيح والبناء عليها.

ربما يمثّل خطاب فتحي يكن، أحد القادة التاريخيين للإخوان المسلمين، مثالاً على حالة التردد والتنقل من أفكار سيد قطب إلى أفكار أكثر انفتاحاً نتيجة تغير الظروف السياسية والتاريخية، بينما يبقى الأخ الأصغر لسيد قطب محمد قطب وفياً لمنهج أخيه محافظاً عليه، وإذا كان قد ابتعد عن تنظيم الإخوان المسلمين فإنّ خطابه بقي مؤثراً ومقروءاً لدى اتجاه داخل الإخوان، وكذلك لدى الاتجاهات الإسلامية الأخرى، التي تأثر كثير منها بخطاب سيد قطب وأفكاره.

---

(٢٤) انظر: السيد، **سياسات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات**، ص ١٩٢ ـ ١٩٨.

الفصل الحادي عشر

فتحي يَكَن(*): الإصلاح المرحلي في سياق «التغيير الجذري»

يُعدّ فتحي يكن (اللبناني) أحد القيادات الإخوانية الذين ساهمت كتاباتهم في تعزيز الأدبيات المتعلقة بالحركة ومسارها العام، وشكلت جزءاً من المناهج التي تدرس داخل الجماعة، ليس في لبنان وحده، بل في الأطر التنظيمية العالمية، قبل أن يستقل مؤخراً بحزب إسلامي جديد خرج به من رحم الجماعة الإسلامية (إخوان لبنان) على أثر خلافات سياسية داخلية.

ومع أنّه يحافظ على الإطار العام لرؤية الإصلاح السياسي الإخوانية، الذي يقوم على المراحل الثلاث (التعريف، التكوين، التنفيذ) وعلى السياسة التدريجية بالانتقال من الفرد إلى الأسرة فالمجتمع ثم الحكومة الإسلامية، إلا أنّه يطعّم هذه المراحل خلال السنوات الطويلة التي استمر بالكتابة فيها بين التأثر برؤية سيد قطب (التأكيد على حيوية وأهمية مفهوم الحاكمية الإلهية) والابتعاد تدريجياً خلال الفترات الأخيرة باتجاه «نقد جزئي» لأفكار قطب والاقتراب أكثر من العمل السياسي العام المعلن، القائم على الاندماج في مؤسسات الدولة والمجتمع.

ولعلّ السمة الأساسية لمساهمة يكن في الخطاب الإخواني (في موضوعة الإصلاح السياسي) سعيه الدائم لتوضيح «المناطق الرمادية» وملء «المساحات

(*) وافته المنيّة بتاريخ ١٣ تموز/ يوليو ٢٠٠٩ (المحرر).

الخالية» في هذا الخطاب، وإن اختلفت ضمنياً رؤيته تبعاً لتحولاته الفكرية والسياسية الانسيابية.

هو على الدوام محام ومترافع عالي الصوت عن جماعة الإخوان والهيكل العام لتصورها الإصلاحي، الذي يقوم على بناء حركة إسلامية تقوم بالدعوة إلى شمولية الإسلام وزيادة تأثيره وحضوره في المجالات الاجتماعية والسياسية والثقافية، وتهدف إلى إقامة حكومة إسلامية تتمثل هذه المبادئ.

وفي سياق هذه المهمة، يراجع في كتاباته أغلب التصورات الإصلاحية الإسلامية الحديثة والمعاصرة، محدّداً تموضع المشروع الإخواني بينها، ومفضلاً له على أغلبها.

وهنا بيت القصيد، ذلك أنّه يعرّف سمات المشروع الإخواني وتصوره للإصلاح السياسي مقارنةً مع المشاريع الأخرى، مما يوضح بصورة جيّدة طبيعة الاختلافات والسجالات في دوائر العمل الإسلامي. فالمشروع الإخواني يقوم على الإيمان العميق والتكوين الدقيق والعمل المتواصل، يقابله مشروع الوعظ والإرشاد (جماعة التبليغ)، والمقاومة المسلحة (تجربة القسام)، ومشروع التثقيف ونشر الأفكار (حزب التحرير)[1].

أمّا سمات المشروع الإخواني في التقابل مع مقاربة الخميني «العلمائية الجماهيرية» ومقاربة سيد قطب «الاصطفائية ـ المثالية»، فتتبدّى في أنّه يجمع بين النخبوية والجماهيرية، ويوازن بينهما. ويلاحظ في هذا التصنيف تفريق يكن الصريح بين تصور البنا وسيد قطب لاستراتيجيات التغيير أو الإصلاح السياسي، موضحاً أنّ مقاربة قطب كانت تحت ضغط المحنة والتأثر الوجداني النفسي بها[2].

أولاً: من «الانقلابية الشمولية» إلى «النضال الدستوري»

يصرّ يكن على أنّ الإسلام منهج انقلابي، بالمعنى الشمولي للمفهوم، إذ لا يقبل التصالح مع النظم الجاهلية ولا الالتقاء معها في منتصف الطريق، أو

---

(١) انظر: فتحي يكن، **نحو حركة إسلامية عالمية واحدة**، ط ٤ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٩)، ص ٨ ـ ٢٥.

(٢) انظر: فتحي يكن، **المتغيرات الدولية والدور الإسلامي المطلوب**، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٥)، ص ٦٥ ـ ٧١.

القبول بأنصاف الحلول، ويقوم على إعادة صوغ الفرد والمجتمع والحكومة الإسلامية وفق عقيدة ونظم وقيم الشريعة الإسلامية كاملة. يوضح ذلك «أنّ الصفة الأساسية التي يجب أن تتصف بها الحركة الإسلامية المنشودة هي (الانقلابية) فالإسلام منهج انقلابي وليس منهجاً ترقيعياً. . وتحقيق المنهج الانقلابي يحتِّم بالتالي قيام تجمُّع حركي انقلابي، ويعيّن على الحركة التي تتصدر للعمل الإسلامي أن تكون في مستوى تحقيق الانقلاب الإسلامي وعياً ونهجاً وكفاية. إنّ الحركة الإسلامية أحوج ما تكون إلى استراتيجية انقلابية تبلغ بها مرحلة التنفيذ العملي لأهدافها ومبادئها. .»[٣].

بل يمضي في تعريفه للنهج الانقلابي إلى مرحلة يتجاوز فيها رؤية البنا، الذي لا يشترط أن تتسلم الحركة الإسلامية نفسها الحكم، بينما يرى يكن أنّها لا يجوز أن تزهد في ذلك، باعتبارها المؤهلة لهذه المسؤولية.

ويأخذ على منهج الحركة الإسلامية عدم تبنيه «أسلوب معين لاستلام الحكم»، وعدم وضوح «الطريق الأقوم لإقامة الدولة الإسلامية وتحقيق الانقلاب الإسلامي». بل يطالب الحركة الإسلامية بإيجاد «موطئ قدم» للإسلام يقدم من خلاله «النموذج للمجتمع المسلم»[٤].

في ذلك الوقت، بداية السبعينيات، (وهو ما يستمر خلال مرحلة الثمانينيات) كان يصف لنا الواقع السياسي العربي بأنه يخضع لأنظمة حزبية بوليسية تتآمر على الإسلام، لا تقبل بـ «النشاطات الحزبية»، مما يفسر لنا مأخذه على الحركة الإسلامية في المبالغة بالحذر في استخدام القوة في التغيير[٥].

في مرحلة لاحقة، يعود يكن نفسه، في كتابه **قطوف شائكة من حقل التجارب الإسلامية** (٢٠٠٧)، بإعادة تعريف مفهوم التغيير الجذري والإصلاح التدرجي، فيضع الأول في قالب القيم العليا والهدف النهائي للحركة الإسلامي، بينما يضع الثاني في سياق الشروط والأدوات والأساليب التي تستخدمها الحركة للوصول إلى هذا الهدف.

---

(٣) فتحي يكن: **نحو حركة إسلامية عالمية واحدة**، ص ٤١ ـ ٤٢، و**الإسلام: فكرة وحركة وانقلاب**، ط ١٤ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩١)، ص ١١١ ـ ١٢٠.

(٤) انظر: يكن، **نحو حركة إسلامية عالمية واحدة**، ص ٣٦، ٣٨ و٤٢.

(٥) المصدر نفسه، ص ٣٦.

فالإسلام، وفقاً لتصوره، يجمع بين المنهجيتين التغييرية (لا يقبل بأنصاف الحلول، أو الترقيع والتجميل للواقع) والإصلاحية التدرجية في الوسائل والمراحل، بما يخدم هدف التغيير العام. ثم يعود مرة أخرى إلى تصور البنا لهذه العلاقة، بتقسيم مراحل الدعوة إلى ثلاث (التعريف، التكوين، والتنفيذ) من خلال دعوة العامة والخاصة واستخدام وسائل متعددة في الإصلاح.

المفارقة، هنا، في استدعاء يكن رسائلَ البنا وتوضيحه لتصور الإخوان الإصلاحي، أنه يعيدنا إلى عدم إصرار البنا على تولي الحركة الإسلامية الحكم بنفسها، مع توافر فرصة تقديم الحركة الإسلامية لبرامجها في إصلاح المجتمع والدولة والتشريعات[٦].

من صلب هذه النصوص يطرح مقاربة «النضال الدستوري» التي تقوم على العمل داخل مؤسسات الدولة لتعديل وتغيير التشريعات لتتوافق مع الشريعة الإسلامية.

وفي الوقت الذي يتابع يكن منهجية البنا في عدم استخدام القوة، إلّا عند الاضطرار، ووفق شروط وضوابط معينة، وبعد استكمال الأدوات والوسائل السلمية، فإنه يعيد التأكيد على رفض مبدأ «الثورة» والإصرار على الإصلاح التدريجي[٧].

كما سبقت الإشارة، فإنّ يكن كان حريصاً في جميع كتاباته على الالتزام بالهيكل العام لتصور البنا لعملية الإصلاح السياسي، بيد أنّ تغير الظروف والشروط والمعطيات التاريخية بين السنوات الأخيرة وسني السبعينيات والثمانينيات قلل وحدّ من انحيازه لأفكار قطب (المتمسكة بالتغيير الجذري في الوسائل والغايات) وأعاده إلى قراءة رسائل البنا في سياق الوسائل الإصلاحية المعلنة والمتعددة، فيما يخدم هدفها النهائي «التغيير الجذري».

وفي سياق نزع الالتباس أو فك الاشتباك بين مفهومي التغيير والإصلاح، فإنّه يقدم تصوره أيضاً للعلاقة بين مفهومي المبدئية والمرحلية في الإصلاح،

---

(٦) انظر: فتحي يكن، **قطوف شائكة من حقل التجارب الإسلامية** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٧)، ص ٥٩ ـ ٧٩.

(٧) المصدر نفسه، ص ٧١.

فالأولى تعني التزام الحركة بأهدافها وقيمها وعدم التنازل عنها، والثانية تتيح للحركة التدرج والانتقال من مرحلة إلى أخرى للوصول إلى تلك الغايات.

ثانياً: المشاركة السياسية.. كيف؟ ولماذا؟

مثلت قضية المشاركة السياسية موضوعاً جدلياً في أوساط جماعة الإخوان المسلمين، خلال السنوات السابقة، بين من يتشدد في شروطها ويغلِّب الجانب الدعوي المبدئي عليها (إقامة الدولة الإسلامية) والميل إلى «مفاصلة» النظم العربية باعتبارها غير إسلامية، بذريعة أنّ المشاركة ستؤدي إلى التنازل عن التمسك الكامل بالمبادئ واتجاه يدفع نحو المشاركة في أوسع صورها، والدخول في قلب النظم والحكومات لإحداث التغيير من الداخل.

وشهدت الجماعة حالات من الشد والجذب في هذه القضية، بين اتجاه وُصف بالأيديولوجي (أو المتشدد) واتجاه آخر وُصف بالعملي (البراغماتي)، وقد تموضع بين هذين الاتجاهين طيف متعدد من المقاربات والاجتهادات في رسم حدود وصيغ المشاركة وأبعادها وأهدافها، بين من يجيز المشاركة فقط في السلطة التشريعية لتغيير التشريعات والقوانين، ومن يسوِّغ المشاركة في السلطة التنفيذية والحكومات لتحقيق مكاسب سياسية عديدة.

في هذا السياق يقدّم يكن رؤيته التي تقوم على موازنات بين الاعتبارات الأيديولوجية والفكرية الرئيسة (التغيير الجذري والمنهج الانقلابي) والاعتبارات العملية والواقعية. فبينما يقر بأنّ هدف الإسلام إقامة دولة إسلامية واضحة المعالم (لا تشترك فيها مع الإسلام مناهج أخرى)، مع التأكيد كذلك على عدم المساهمة في «ترقيع» مشكلات وأزمات النظم الجاهلية وعدم البحث عن حلول لها، بل العمل على تعريتها وبيان ضعفها، إلّا أن ذلك في الوقت نفسه لا يعني أن يبقى المسلمون مستضعَفين مظلومين، لا يسعون إلى رفع الظلم عنهم.

ويصل يكن إلى أنّ المشاركة السياسية تُمكّن المسلمين من الدفاع عن أنفسهم وتحسين ظروفهم وامتلاك أسباب القوة لتحقيق مشروعهم وأهدافهم العامة، مستذكراً «حلف الفضول» الذي عُقِد في الجاهلية قبل الإسلام، وقال عنه الرسول (ﷺ): «لو أُدعَ به في الإسلام لأجبت».

فهذه المشاركة، وفقاً لتصوره، «لا تعني مشاركة الإسلام للنظم

الوضعية في الحكم، كما إنّها ليست البديل عن (الحكم الإسلامي)»[8].

ربما ما يستدعي التوضيح أنّه وفي مرافعته عن «المشاركة السياسية» كان يستخدم مصطلح المسلمين وليس الحركة الإسلامية أو الإسلاميين، بيد أنّ هذا يُقرأ في سياق حديثه عن «الحالة اللبنانية» التي تتضمن طوائف وأديان متعددة، أي في مطالبته المسلمين بالاندماج في النظام السياسي اللبناني وعدم الاستنكاف عن ذلك باعتباره ليس نظاماً إسلامياً خالصاً.

الإشارة الأخرى، أنّ يكن، وفي معرض تعريفه للحالة اللبنانية، يقر أنّ هذه الحالة التي تتضمن تعدداً وتنوعاً حضارياً وثقافياً ودينياً لا تصلح لإقامة حكم عقائدي، كما إنّ الواقع اللبناني (من حيث بنيته البشرية والاقتصادية) ليست فيه «مقومات الدولة، فكيف إذا كانت عقائدية؟».

ومن ذلك، يصل إلى أنّ ذلك «يفرض أن يكون العمل الإسلامي كله في حدود الساحة اللبنانية مرحلياً»، ويضع مساحاته في سياق أهداف متعددة، من دون إقامة دولة إسلامية، كحماية وحدة لبنان وتحقيق التوازن الطائفي في مؤسسات الدولة ومواجهة الانحراف الأخلاقي[9].

ربما تذكّرنا مقاربة يكن اللبنانية بمقاربة شقيقتها في الساحة الأردنية، إذ تشير مقاربة مشابهة إلى عدم طموح الجماعة لإقامة دولة إسلامية في الأردن والاكتفاء بأهداف وسيطة أو جزئية ضمن المشروع السياسي العام، لاعتبارات قريبة، من ضمنها عدم امتلاك الأردن مقومات تؤهله لاحتضان دولة إسلامية[10].

وقد يشي هذا وذاك بوجود تصوُّر لدى الإخوان المسلمين حول الدول المؤهلة لإقامة الدولة الإسلامية التي تطمح إليها الجماعة، ومن ذلك امتلاك مقومات جغرافية وسكانية واجتماعية وسياسية كفيلة بتوفير شروط وعوامل القوة لهذه الدولة.

---

(٨) انظر: فتحي يكن، **أبجديات التصور الحركي للعمل الإسلامي** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٧)، ص ١٣٠ ـ ١٣١.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

(١٠) انظر: عبد الله العكايلة، «تجربة الحركة الإسلامية في الأردن،» في: عزام التميمي، **مشاركة الإسلاميين في السلطة** (لندن: منظمة ليبرتي، ١٩٩٤)، ص ١٠١ ـ ١١٣.

الفصل الثاني عشر

محمد قطب.. بناء «قاعدة» الحكم الإسلامي

بخلاف فتحي يكن الذي انتقل ضمنياً مرتحلاً مع تحولات خطاب الإخوان ومدارسهم المختلفة، من تسويق أفكار سيد قطب إلى التأكيد على العمل السياسي والمشاركة في الحياة العامة؛ فإنّ مقاربة محمد قطب في الإصلاح السياسي تمثل امتداداً مستمراً ثابتاً للأفكار العامة لأخيه سيد قطب، في ساحة العمل الإسلامي بعامة، وجماعة الإخوان المسلمين بخاصة.

وعلى الرغم من أنّ المبادرات الإخوانية في الإصلاح السياسي قد تجاوزت في خطابها وممارستها واندماجها في العمل السياسي عموماً، بخاصة في السنوات الأخيرة، رؤية كل من سيد قطب ومحمد قطب على السواء، إلّا أنّ هذا لا ينفي أنّ هنالك اتجاهاً داخل الجماعة يمثل امتداداً لهما، ويتمسك بأفكارهما، على الأقل في ما يتعلق بالسجال الفكري داخل الجماعة حول مناهج التغيير والعلاقة مع الحكومات العربية والموقف من الديمقراطية والتعددية السياسية والحزبية والقوى العلمانية الأخرى[1].

وإذا كانت إحدى ظواهر الحراك داخل جماعة الإخوان في العديد من الدول تتم بين تيارين، الأول أقرب إلى التمسك بالخط الأيديولوجي والفكري الذي يصر على مقولات الجماعة الرئيسة حول «إقامة الحكم الإسلامي» والتحفظ على القبول التام بالديمقراطية باعتبارها شكلاً نهائياً

---

(١) انظر: إبراهيم غرايبة، «رحلتي من اليقين إلى الشك. . أو تجربة في الحركة الإسلامية،» **الحياة**، ١١/٣/٢٠٠٩.

للحكم، وتياراً أقرب إلى الواقعية (البراغماتية) فإنّ المقاربة «القطبية» ـ إن جاز التعبير ـ تمثل مورداً فكرياً أساسياً للتيار الأول[٢].

شهد محمد قطب محنة الإخوان المسلمين و«آل قطب» في سجون الحقبة الناصرية، واستقر به المقام لاحقاً في السعودية، ليستأنف المقاربة ذاتها والأفكار التي لم يحد عن خطوطها العامة لأخيه الأكبر سيد قطب، وهو ما يجعل الرجل موضع اتهام لاحقاً من قبل بعض «السلفيين السعوديين» بالوقوف وراء صعود توجه في الساحة السعودية يجمع بين أسس المدرسة السلفية التقليدية المعروفة من جهة وأفكار سيد قطب من جهة أخرى، وأطلقوا على هذا الاتجاه مسمّى «القطبيين الجدد»[٣].

يتأسس تصور محمد قطب للإصلاح السياسي على «المنظور الجذري» في التغيير، الذي يفترض وجود معركة كبرى بين المشروع الإسلامي والجاهلية المعاصرة المحيطة به، مع فتح المعركة على ساحتين رئيستين، الأولى داخل العالم الإسلامي في مواجهة الحكومات التي تأسست في حقبة الاستعمار ولا تطبق الشريعة الإسلامية، والثانية مع «الخارج» أي العالم الغربي الداعم لهذه الحكومات، الذي يخلق العقبات والقيود دون تطبيق الشريعة الإسلامية وعودة الإسلام إلى الحكم.

أغلب كتب محمد قطب، وربما جميعها، تصب في المحصلة في سياق تأكيد أنّ بند «الحاكمية الإلهية» جزء عضوي من موضوع التوحيد والعقيدة الإسلامية، وعلى عدم جواز الفصل بين العقيدة وبين تطبيق الشريعة الإسلامية وهيمنة الإسلام على مجالات الحياة كافة، وأنّ أي تصور غير ذلك هو تصور جاهلي ومنحرف، وبالضرورة فإنّ الإسلام لا يمكن تطبيقه وتحقيقه على الأرض من دون إقامة دولته وتطبيق أحكامه.

ولعلّ عناوين مكتبة محمد قطب كفيلة بالتأكيد على هذه الرسالة التي

---

(٢) وقارن ذلك بـ: محمد أبو رمان، **الإخوان المسلمون في الانتخابات النيابية الأردنية ٢٠٠٧: «نكسة عابرة أم تآكل في الجماهيرية»** (عمّان: مؤسسة فريدريش ايبرت، ٢٠٠٧)، ص ٢٦ ـ ٣٣.

(٣) قارن ذلك بـ: أبو إبراهيم بن سلطان العدناني، **القطبية هي الفتنة فاعرفوها**، أغلب فقرات الكتاب التي تنقد المدرسة القطبية وتأثيرها في ما يسمى بتيار الإصلاح أو الصحوة في السعودية، حيث درّس محمد قطب عدداً من الأسماء البارزة فيه، وتحديداً سفر الحوالي، الذي أشرف قطب على رسالته في الماجستير في جامعة أم القرى.

تستغرق أفكاره السياسية؛ ابتداءً من كتاب **جاهلية القرن العشرين**، مروراً بـ كتاب **الإنسان بين المادية والإسلام**، و**شبهات حول الإسلام**، و **هل نحن مسلمون**، و**منهج التربية الإسلامية**، و**مذاهب فكرية معاصرة**، وصولاً إلى **لا إله إلّا الله منهج حياة**، و**هلمَّ نخرج من ظلمات التيه**، **العلمانيون والإسلام**، **حول تطبيق الشريعة الإسلامية**، **قضية التنوير في العالم الإسلامي**.

إلّا أنّ الكتاب العمدة في تقديم مقاربة محمد قطب لموضوعة الإصلاح السياسي وأولياته ومراحله، أو بعبارة أخرى «منهج الحركة»، يبقى كتاب **واقعنا المعاصر**، الذي يحاجج فيه بوضوح عن مقاربته الفكرية، ويرد على مقاربات وتصورات أخرى للإصلاح السياسي في الخطاب الإسلامي المعاصر.

أولاً: «واقعنا المعاصر».. روافد الانحراف وخرائطه

يجري محمد قطب مجرى سيد في الانطلاق من التصور العام لحسن البنا في الإصلاح والتغيير وبضرورة بناء الحركة الإسلامية التي تحمل هذا المشروع، وفي الوقت نفسه التأكيد على محورية مفهوم «الحاكمية الإلهية» في مختلف المراحل، وعلى مبدأ المفاصلة السياسية للحكومات القائمة، باعتبارها أنظمة جاهلية لا تلتزم بالحكم الإسلامي.

قد يكون الجانب الأوسع الذي ساهم فيه الشقيق الأصغر هو التأكيد على أهمية «التربية» في مشروع الإصلاح وضرورة منحها الوقت الكافي، باعتبارها رافعة الحكم الإسلامي وأساسه، وتحذيره من التساهل في هذه العملية أو حرق المراحل وصولاً إلى مواجهة سياسية غير متكافئة.

من هذه الزاوية، تحديداً، تُقرأ مقاربته النقدية لما يعتبرها «ثقوباً» في مسيرة حسن البنا ومشروعه الإصلاحي. إذ إنّ البنا سارع في اكتساب الجماهير وضمّهم إلى الحركة الجديدة من دون أن يدركوا جوهر المشروع وطبيعة ميدان المعركة، ومن دون أن يتلقى الكثيرون القسط الوافر من التربية، التي تؤهلهم للمواجهة والمحنة والصبر على «عقبات الطريق»، فكانت النتيجة مواجهة قاسية قبل أوانها دفعت فيها الحركة الإخوانية «كلفة» كبيرة[٤].

في تفسيره لأهمية «التربية» يقدم محمد قطب شرحاً كبيراً لمسار الانحراف

---

(٤) انظر: محمد قطب، **واقعنا المعاصر**، ط ٢ (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٧)، ص ٤٠٥ ـ ٤٠٨.

المتراكم منذ اللحظات الأولى في التاريخ الإسلامي، حيث بدأت الفجوة تتسع بين مفاهيم الإسلام الصحيحة وممارسة المسلمين، سياسياً واجتماعياً، ما ولّد مع مرور الوقت انحرافين متصلين لا ينفصلان، الأول في تصورهم لحقيقة الإسلام والعقيدة والالتصاق بين التوحيد والممارسة، بين الإيمان والعمل والمشاعر، وهو ما أدى إلى الانحراف الآخر في السلوك والممارسة.

بيد أنّ قطب يميز بين الانحرافات المختلفة في التاريخ الإسلامي والانحراف الأكبر في الواقع المعاصر، حيث تغيرت العلاقة في وجدان المسلمين وعقولهم بينهم وبين الإسلام، وبدأ «الغزو الفكري» يؤتي أُكُلَهُ في انتشار «التصورات العلمانية»، التي تفصل بين الدين ومناحي الحياة، وتريد عزل الإسلام عنها، في استنساخ للتجربة الأوروبية التي عانت النزاع بين الكنيسة والسلطة والعلم[٥].

ما هو أخطر من هذا وذاك، بناء نظم سياسية جديدة في العالم الإسلامي لا تطبق الشريعة الإسلامية، وبروز اتجاه فكري يرى عدم صلاحية الإسلام للحكم، ما يهدد عقيدة المسلمين بصورة رئيسة.

وفقاً لهذا التصور، لموارد الانحراف ومظاهره ومساره، يقدم محمد قطب مقاربته العامة في نقد المشاكلة بين التجربة الأوروبية والإسلامية، والتأكيد على الفارق الكبير بين الإسلام والمسيحية، ما يعني خطأ تبني أي مذهب من المذاهب الفكرية المعاصرة والاعتماد على «المشروع الإسلامي» من خلال مصادره الداخلية، وتحديداً القرآن الكريم والسنة الصحيحة[٦].

ثانياً: التربية، حصرياً، طريق بناء «القاعدة الإسلامية»

لمواجهة هذا الواقع يرى محمد قطب ضرورة البدء بإعادة تصحيح مفاهيم المسلمين حول الإسلام وعقيدته وشريعته وأحكامه لمواجهة التصورات المنحرفة عنه، والعودة مرة أخرى إلى «الحكم الإسلامي».

تترافق هذه العملية، التي تتوازى لدى حسن البنا مع مرحلة «التعريف»،

---

(٥) انظر: المصدر نفسه، ص ١١٣ ـ ٣٥٢، قارن ذلك بـ: محمد قطب: **هل نحن مسلمون؟**، ط ٧ (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٥)، ص ٩٣ ـ ١٧٣، **وقضية التنوير في العالم الإسلامي** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٩)، ص ١٨ ـ ٣٣.

(٦) قارن ذلك بـ: محمد قطب، **العلمانيون والإسلام**، ط ٢ (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٥)، ص ٧ ـ ٧٧.

بعملية تكوين «الصفوة المؤمنة» وتربيتها على المفاهيم الصحية، وإعدادها في الوقت نفسه لتكون لديها قدرة على مواجهة الجاهلية المحيطة وتحمل تبعات ذلك من محن وصعوبات كبيرة، ما يؤهلها، في المحصلة، لتكون بمثابة «الأعمدة الراسخة» للقاعدة الإسلامية المطلوبة، التي تشكل الرافعة الرئيسة للحكم الإسلامي لاحقاً.

يشرح محمد قطب أهمية التربية في مقاربته، بالقول «لابد من ارتياد الطريق الطويل.. المجهد الشاق.. البطيء الثمرة.. المستنفد للطاقة، طريق التربية لإنشاء «القاعدة المسلمة» الواعية المجاهدة، التي تسند الحكم الإسلامي حين يقوم»[٧].

في المقابل، فإنّ الجماهيرية التي حظيت بها جماعة الإخوان المسلمين، منذ السنوات الأولى، لم تسمح للبنا ببذل الجهد المطلوب ومنح العناية الخاصة للتربية المركزة، التي تمثل الشرط الرئيس لإقامة القاعدة الصلبة المطلوبة. ويحيل قطب ذلك إلى عدم توضيح طبيعة الدعوة منذ البداية، وبصورة أساسية «إقامة الحكم الإسلامي»، فجاء كثيرون إلى الإخوان، وهم يعتقدن أنها جماعة صوفية أو جمعية خيرية، أو حتى حزب سياسيّ، ولم يدركوا أبعاد المواجهة المتوقعة مع الحكومات المحلية والخارج، لذلك انفضّت أعداد كبيرة عند بدء المواجهة ـ المحنة[٨].

خطأ البنا، كما يُلمح إليه قطب، أنه خلط بين «العواطف الدينية»، الموجودة بالفعل لدى كثير من الناس وتكوّن القاعدة الإسلامية المطلوبة. فافترض ـ البنا ـ أنّ القاعدة موجودة، لكنها تحتاج إلى تجميع، لا إلى عملية بناء شاقة وطويلة. بينما كان المطلوب هو التركيز على تربية متكاملة «حين يتم ـ في فترة التربية ـ إعداد الصفوة التي تواجه الجاهلية أول مرة ذلك الإعداد الخاص المطلوب لها، فإنّ أموراً كبيرة تتم في الحقيقة في آن واحد»[٩].

ولعلّ المسارعة في اكتساب الجماهيرية، من دون اكتمال شروط بناء «الصفوة»، خلق ثغرات كبيرة، وتوازى ذلك مع «تعجل» آخر في استعراض قوة الجماعة داخلياً وخارجياً، من دون إدراك لحجم القوة المطلوبة ولأبعاد

---

(٧) قطب، **واقعنا المعاصر**، ص ٤٧٤.
(٨) المصدر نفسه، ص ٤١٦ ـ ٤٢٢.
(٩) المصدر نفسه، ص ٤١٥.

المواجهة القاسية والكبيرة، كما حصل عندما خرج الإخوان للمشاركة في حرب عام ١٩٤٨ في فلسطين، فلفتوا انتباه الحكومة المصرية والقوى الغربية لهذه القوة الصاعدة مبكراً[١٠].

يتصور محمد قطب، إذاً، حركة الإخوان (أو الحركة الإسلامية عموماً) في سياق معركة قاسية مع حكومات داخلية وقوى خارجية، ما يستدعي الاهتمام الكبير بإعداد نخبة قادرة على المواجهة والصبر من جهة، والحرص ـ من جهة أخرى ـ على عدم التورط في صراعٍ مبكر، يؤدي إلى ضربات قاصمة[١١].

التربية المطلوبة ليست ذات نسق فكري أو وجداني ـ إيماني فقط، إنّما ذات سمة شمولية، وإن كان قطب يركز على ثلاثة أبعاد، **الأول** بناء اليقين والإيمان، و**الثاني** الأخُوّة الإسلامية العميقة، و**الثالث** احترام النظام والالتزام بالتنظيم والصبر على الطريق الطويل[١٢].

وفي الوقت الذي يرفض فيه وضع معايير أو محددات زمنية أو إجرائية للوقت المطلوب والكافي للتربية ولتشكل القاعدة الإسلامية، وحجمها المقصود، فإنّه يضع ذلك في عبارة عامة وهي «قاعدة مقبولة»، ويقارب بين النموذج المفترض للقاعدة و«القاعدة الأفغانية»، مستخدماً سمتين رئيستين؛ الأولى الواعية، والثانية المجاهدة[١٣].

ثالثاً: القاعدة المسلمة هي رافعة التغيير السياسي ودرعه

يوضّح محمد قطب الوظيفة الرئيسة للقاعدة الإسلامية باعتبارها السند والرافعة للحكم الإسلامي المطلوب، أو الأعمدة التي يتأسس عليها البنيان. إذ يرى أنّ التوجهات السياسية الأخرى في العالم الإسلامي لها سند خارجي يمنحها الدعم المطلوب، والمقصود الدول الكبرى، أمّا «الحركة الإسلامية» فهي في معركة مع «الخارج»، لذلك فإنّ الحل الوحيد هو بناء «الروافع الداخلية»[١٤].

في المقابل، يرى أنّ الصدام مع السلطة قبل وجود هذه القاعدة هو

(١٠) المصدر نفسه، ص ٣٨٠ ـ ٣٨١.
(١١) المصدر نفسه، ص ٤٣٠ ـ ٤٣٣.
(١٢) المصدر نفسه، ص ٤٨٧ ـ ٤٩٠.
(١٣) المصدر نفسه، ص ٤٦٠ ـ ٤٦١.
(١٤) المصدر نفسه، ص ٤٥٤ ـ ٤٥٦ و٤٦٢.

بمثابة «عمليات انتحارية لا طائل وراءها»، مشيراً إلى خطأ يقع فيه جيل من الشباب المتعجل الذي يسعى إلى المواجهة قبل اكتمال الشروط، ولا يقدّر «القوة المطلوبة»[(١٥)].

على الجهة الأخرى، هنالك من يطلق عليهم محمد قطب «جيل الشيوخ»، الذين طال بهم العمل في الحركة الإسلامية، ولم يجدوا ثماراً قريبة لذلك، فإنهم مع مرور الوقت يتخلون عن مجهود التربية الشاق، ويتجهون إلى العمل السياسي في مؤسسات الحكم القائمة، ظنّاً منهم أنّ ذلك كفيل بإقامة الحكم الإسلامي[(١٦)].

في مقابل هذا وذاك، هنالك اتجاه ثالث من المسلمين المقيمين بالغرب، والمنخرطين في المؤسسات العلمية والأكاديمية، يقصد به ـ غالباً ـ مشروع «أسلمة المعرفة، ويظن أنّ الحكم الإسلامي يأتي من خلال تقديم الحلول العلمية والنظريات الإسلامية في مواجهة المشكلات الاقتصادية والسياسية، ويقفز هذا الاتجاه على الأبعاد العقدية والسياسية الواقعية لطبيعة المواجهة القائمة بين مشروع «الإصلاح الإسلامي» وبين المشاريع الأخرى والقوى الخارجية الداعمة له[(١٧)].

رابعاً: الحلقة الغائبة بين بناء «القاعدة» وإقامة «الحكم»

في صُلب أفكار محمد قطب حول الإصلاح والتغيير تأكيد واضح على رفض المشاركة في اللعبة السياسية وعدم قبول الديمقراطية، سواء باعتبارها آلة للوصول إلى الحكم أو حتى غاية نهائية له، ويرى أنّ هذه الطريق غير منتجة ولا مثمرة، وأنّ الداعين لها يقعون في أخطاء متعددة، فهم أولاً يسوِّغون الدخول في مجالس تشريعية لا تحتكم إلى الإسلام، وهو ما يراه موضع «شبهات».

فضلاً عن أنّ هذا الخيار «يُميِّع القضية الإسلامية»؛ فبدلاً من المطالبة بتحكيم الشريعة الإسلامية يصبح الصراع حول قوانين وسياسات مختلفة، ويخرج بالمهمة الإصلاحية عن هدفها الأساسي وهو تعليم الناس أهمية الحكم الإسلامي وارتباطه بالعقيدة، وكأنّ الإسلاميين يقعون في التناقض بين أقوالهم وأفعالهم.

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ٤٥٦ ـ ٤٥٨.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٤٥٩.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٤٦٦ ـ ٤٧٤.

فوق هذا وذاك لا يعوّل على مخرجات هذه الطريق واقعياً، ويرى أنّ المحصلة ستكون الحيلولة دون الحركات الإسلامية وإقامة الدولة الإسلامية(١٨).

ولا يكتفي برفض الديمقراطية والمشاركة السياسية، بل يضع حدّاً لتولي المسلم الوظائف الرسمية، بخاصة ذات الطابع السياسي، وتحديداً المواقع القريبة من السلطان، ومن ذلك موقع الوزارة.

لكن، وهو يصرّ على طريق التربية الطويلة، رافضاً الاستعجال باستخدام القوة والديمقراطية والحلول العلمية، فإنّه لا يُفرِج عن رؤيته الخاصة في آلية استلام الحكم، مكتفياً بالإشارة إلى أنّ المطلوب هو تشكيل القاعدة الإسلامية وثبات «الصفوة المؤمنة» وتحمُّلها الابتلاءات، ما سيجلب تعاطف الرأي العام معها(١٩).

وهو يرى أن المطلوب ليس انتظار استكمال التربية للأمة الإسلامية بأكملها، فهذا غير ممكن واقعياً، لكن تأسيس القاعدة المتينة القوية، وهي أعمدة البناء المتماسكة الراسخة، ثم تنضمّ الجماهير إليها لاحقاً، فتكون بمثابة الأحجار بين هذه الأعمدة.

ولعل التساؤل هنا يبرز حول «الحلقة» التي تصل بين بناء القاعدة الإسلامية وثبات الصفوة والتفاف الرأي العام حولها، وإقامة الحكم، إذ تبدو الصيغة مفتوحة، من دون تحديد، هل يتم ذلك بآلية الانقلاب العسكري أم الثورة المسلحة أو البيضاء أم اللجوء إلى وسائل أخرى؟

يقول قطب: «ثم إنّ نجاح هذه الصفوة في الصمود للكيد هو الذي يشكل في الحقيقة نقطة التحول في خط سير الدعوة، لأنه يعطف القلوب نحو أولئك المؤمنين الذين يتلقون هذا القدر الهائل من البطش والتعذيب من دون أن يتحولوا عن الحق الذي يؤمنون به، فيكون صمودهم شهادة لهذا الحق، تجتذب نفوساً جديدة، تؤمن به وتجاهد في سبيله، فتتسع القاعدة وهي على ذات القدر من المتانة وقوة التأسيس»(٢٠).

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ٤٦٢ ـ ٤٦٦.
(١٩) المصدر نفسه، ص ٥٠٧ ـ ٥١٠.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ٤١٥ ـ ٤١٦.

الفصل الثالث عشر

الإخوان المسلمون و«السؤال الديمقراطي»

في السنوات الأخيرة شهد خطاب جماعة الإخوان المسلمين، حول عملية الإصلاح السياسي واستراتيجياته، تطوراً ملحوظاً باتجاه تجاوز أفكار سيد قطب ومحمد قطب كليةً على صعيد العلاقة بالدولة والمجتمع والمشاركة السياسية، بل الخروج من حالة «التردد» في الموقف من الديمقراطية، باتجاه القبول بصورة قطعية ومعلنة بـ «صندوق الاقتراع» باعتباره الآلية الفاصلة في الوصول إلى السلطة وتداولها، والقبول كذلك بالتعددية السياسية والحزبية، بألوانها المختلفة المتعددة، والقبول بالعمل في إطار الدولة الوطنية والتحالف مع القوى المغايرة فكرياً وسياسياً في إطار اللعبة السياسية.

هذا التطور برز بوضوح في ثلاث مبادرات رئيسة؛ الأولى هي مبادرة جماعة الإخوان المسلمين في سورية (٢٠٠٤) بعنوان «المشروع السياسي لسورية المستقبل»[١]، ومبادرة جماعة الإخوان في مصر (٢٠٠٤)[٢]، وإخوان الأردن (٢٠٠٥)[٣].

---

(١) انظر نص المشروع في: **المشروع السياسي لسورية المستقبل.. رؤية جماعة الإخوان المسلمين في سورية** (دمشق: [د. ن.]، ٢٠٠٤).

(٢) انظر: محمد مهدي عاكف، «مبادرة المرشد العام لـ (الإخوان) حول المبادئ العامة للإصلاح في مصر،» <http://www.ikhwanonline.com/Article.asp?ArtID=5172&SecID=356>.

(٣) انظر نص المبادرة على الموقع الالكتروني لحزب جبهة العمل الإسلامي في الأردن: <http://www.jabha.net>.

وعلى الرغم من اختلاف المبادرات في تفاصيل متعددة إلّا أنّ جميعها يتوافق على حسم الموقف من قضية الديمقراطية، ما يمثل «لحظة تحوّل» فارقة عن المرحلة السابقة. ولعلّ ذلك ردّ على إحدى أبرز الذرائع التي تتخذها الحكومات العربية في مواجهة الحركات الإسلامية تتمثل بعدم إيمان هذه الحركات بالديمقراطية بصورة نهائية وكاملة، إذ تسعى إلى السلطة من خلال «السُلّم الديمقراطي» ثم تتخلى عنه لإقامة دولة «إسلامية»، تمنع التعددية السياسية والفكرية ولا تسمح بتداول للسلطة[٤].

أولاً: «المبادرات الإصلاحية»: التحول الفكري والشرط التاريخي

لكن إلى أي مدى يمكن الاطمئنان إلى دعوى الحركات الإسلامية بقبول اللعبة الديمقراطية؟

الجواب عن هذا السؤال يثير قضيتين، الأولى حول الشرط التاريخي والرسائل السياسية المقصودة، والثانية حول مضمون التطور الجديد في الخطاب الإسلامي.

أما الشرط التاريخي؛ فمن الملاحظ «التلازم التاريخي» لمبادرة جماعة الإخوان في الدول الثلاث، ما يعني أنّ تواطئاً إخوانياً «فوق قطري» من المرجّح أنه قد حصل على قطع حالة التردد الفكري السابقة وإعلان القبول بقيم الديمقراطية وبمفهوم «الدولة المدنية»... إلخ.

هذا التواطؤ الإخواني ـ التاريخي هو بمثابة رسالة إلى الغرب ـ بصورة خاصة ـ جواباً عن سؤال كان يتردد كثيراً أثناء إطلاق تلك المبادرات عنوانه «هل يقبل الإسلاميون بالديمقراطية؟»، في ظل دعاوى من باحثين غربيين

---

(٤) حول الرؤى الأمريكية للإسلام السياسي والاتجاهات المتعددة في هذا السياق، انظر: فواز جرجس، **أميركا والإسلام السياسي: صراع الحضارات أم صراع المصالح**، ترجمة غسان غصن (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٩٨)، ص ١٩ ـ ٥٣، انظر أيضاً: أحمد الموصللي، **سياسة أمريكا الخارجية والسياسات الإسلامية**، المحرر المسؤول أندريه زكي، سلسلة العالم العربي والغرب؛ ٢ (القاهرة: دار الثقافة، ٢٠٠٦)، ص ٢٥ ـ ٧٣. قارن ذلك بأحد أبرز الكتاب الأمريكيين المتعصبين ضد الإسلام السياسي، انظر: Daniel Pipes, *Miniatures: Views of Islamic and Middle Eastern Politics* (New Brunswick: Transaciton Publishers, 2004), pp. 1-6.

ومن النظم العربية الحاكمة ترى أنّ الحركات الإسلامية لا تؤمن بالقيم الديمقراطية قيماً نهائية تحكم الحياة السياسية، بقدر ما تريد استغلال الديمقراطية من أجل تحقيق أهدافها السياسية بإقامة «دولة أصولية»، ثم تستغني عن الديموقراطية والانتخابات، أي أنّ الإسلاميين يريدون «الانتخابات لمرّة واحدة».

وبالعودة إلى مرحلة إطلاق المبادرات عامي ٢٠٠٤ و٢٠٠٥، نجد أنّ هذه الفترة شهدت أيضاً ـ مناخاً متفائلاً إيجابياً بوجود آفاق جديدة للتغيير، وقد خرجت العديد من المقالات الغربية التي تبشِّر بـ «الربيع الديمقراطي» العربي القادم، وكانت أغلب الانتخابات والتحولات السياسية تنبئ أنّ الحركات الإسلامية هي البديل الصاعد عن «الحالة الراهنة»، سواء كان ذلك الصعود مرتبطاً بتفكك الدول أو ضعف السلطة السياسية (حالة العراق، فلسطين)، أم كان نتيجة الانتخابات البلدية أو النيابية (مصر، الأردن، السعودية، البحرين، الكويت. .). فأراد الإخوان استثمار هذا المناخ وتقديم «ضمانات» حول القيم التي تحكم ممارستهم السياسية[٥].

أما مضمون مبادرات الإصلاح الإخوانية، بإعلان القبول بالقيم الديمقراطية وبالتعددية وتداول السلطة؛ فإنّها بلا شك تمثل مرحلة فكرية ـ أيديولوجية جديدة في خطاب هذه الحركات التي بقيت مترددة خلال العقود السابقة بين القبول بالديمقراطية ورفضها ومقارنتها بالشورى (مدى التوافق والاختلاف).

لكنّ ذلك لا يعني نقطة النهاية في النقاش. فالإيمان بالديمقراطية وقيمها ليس قراراً «سياسياً»، بقدر ما هو عملية تاريخية متطورة ترسو إلى ثقافة مستقرة بعد أزمات وصراع أو مخاض فكري وثقافي. ويكمن التساؤل هنا فيما إذا كان الإخوان قد مرّوا فعلاً بهذا المخاض الفكري والتاريخي ووصلوا إلى هذا الاقتناع أم أنّ الإعلان عن قبول الديمقراطية هو محاولة براغماتية لاستثمار الظرف التاريخي؟

---

(٥) انظر: Marc Lynch, «Islamist Views of Reform,» in: Shibley Telhami, *Reform in the Muslim World: The Role of Islamists and Outside Powers* (Washington, DC: Saban Center, Brookings Institutions, 2008), pp. 35-73.

في هذا السياق يُطرح سؤال «الصدقية»؛ حول مقدار مطابقة الممارسة العملية للخطاب النظري، وهو ما لا يجوز معه الحكم على «نيات الإخوان»، لكنه يحتاج في الوقت نفسه إلى «مؤشرات» تدفع إلى مناقشة «الإعلان الإخواني ـ الإسلامي».

إذا تجنّبنا الحالات التاريخية السابقة (من حكم الإسلاميين)؛ فإنّ المتغيرات الجديدة لا تخدم تماماً الدعوى الإسلامية، والشاهد الرئيس على ذلك، وفق متشككين في الإعلان الديمقراطي الإخواني، هو ما يحدث في العراق اليوم على يد حركات إسلامية أعلنت سابقاً التزامها بالديمقراطية والدولة المدنية، ثم هي اليوم تعود في ممارساتها وقيمها السياسية إلى المعايير الأولية، ولا تحترم التعددية الدينية والمذهبية والسياسية، وتقدَّم أدلّة هائلة لخصوم الإسلاميين.

الحال نفسها تنطبق على حركة حماس، فبعيداً عن الضغوط والحصار الذي تعرّضت له الحركة، فقد ساهمت في زرع شكوك وتساؤلات حول إيمانها بالديمقراطية، بعد استيلائها على مقاليد الأمن والقوة في قطاع غزة، وتحديداً في سلوكها مع خصومها السياسيين ومع الصحافيين، وقد أشارت تقارير عدة لمنظمة مراقبة حقوق الإنسان (هيومن رايتس وتش) إلى «تمادي حماس في استخدام القوة».

في المقابل؛ يحتجّ الإسلاميون على صدق «دعواهم الديمقراطية» بالانتخابات داخل هذه الحركات عموماً، والإخوان في الأردن خصوصاً، وهي حالة تميّزها عن العديد من الأحزاب والقوى العلمانية.

وتبدو هذه الحجة صحيحة جزئياً؛ فهنالك قبولٌ بآلية الانتخاب وتداول السلطة داخل هذه الأحزاب، لكنه قبول محدود بالمشترك الأيديولوجي والسياسي والثقافي، ولا يسري ـ بالضرورة ـ على العلاقة مع الآخر الفكري والسياسي. . إذ يبقى السؤال مطروحاً من دون إجابة، حتى بما هو معلن من مبادرات إخوانية إصلاحية، هل سيقبل الإسلاميون إذا وصلوا إلى السلطة بنشاطات لشيوعيين وليبراليين، مثلاً، على مستوى الحريات العامة والخاصة تتناقض مع «الدين» أم إنّهم سيعملون على تطبيق «أحكام الشريعة الإسلامية» حتى لو كان هنالك تعارض بينها وبين سؤال الحريات؟

ثانياً: «المناطق الرمادية» في «الدعوى الإخوانية»

ثمة مساحة واسعة من «المناطق الرمادية»، التي لم تُجب عنها الوثائق الإخوانية، ولم تتطرق إليها صراحة، وهي تشكّل ـ من زاوية أخرى ـ قضايا جدلية وخلافية حول خطاب «الإخوان = الإسلاميين» السياسي(٦).

ومن تلك القضايا؛ الحقوق السياسية للأقليات، فلم توضّح الوثائق فيما إذا كانت حريتهم الدينية تكفل حق أي مواطن، على الرغم من دينه ومذهبه، الوصول إلى المواقع العالية في صنع القرار السياسي.

وكذلك الأمر في موقف الإخوان من حقوق النساء. فلم تتطرق الوثائق إلى قصة تولّي النساء منصب رئيس الوزراء، مثلاً. مع أنّ هذه القضية ـ في الأردن ـ تحديداً أقل حساسية من دول أخرى، والسبب أنّ نظام الحكم ملكي ورأس السلطة السياسية لا يتغيّر، والحديث هو في أقصى درجاته عن منصب رئيس الوزراء.

ويأخذ السؤال حول المناطق الرمادية في الدعوى «الديمقراطية الإسلامية» مشروعية أكبر مع مسودة مشروع «حزب الإخوان» في مصر، الذي أعلنت الجماعة عزمها على تأسيسه سابقاً، إذ تضمّن المشروع العديد من النقاط المثيرة للجدل. كقضية رفض تولّي المرأة والأقليات الدينية (الأقباط تحديداً) رئاسة الدولة، وهو ما أدّى إلى نقاشات وسجالات سياسية وفكرية، سواء داخل جماعة الإخوان أو داخل النخب المثقفة والسياسية(٧).

القضايا السابقة، بالإضافة إلى طرح فكرة تشكيل لجنة من علماء الشريعة تنظر في «مدى ملاءمة القوانين لأحكام الشريعة»، أثارت أيضاً خلافات في مناقشات الإخوان على المستوى الدولي بين مؤيد ومعارض. ففي السياق ذاته كتب المراقب العام السابق للإخوان المسلمين، عبد المجيد ذنيبات، مقالاً حول المسودة المقترحة للحزب أبدى قبوله بفكرة

---

(٦) قارن ذلك بـ: Jillian Schwedler, *Faith in Moderation: Islamist Parties in Jordan and Yemen* (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 2006), pp. 1-34.

(٧) قارن ذلك بالملاحظات والنقاشات التي قدمها باحثو مؤسسة كارنيغي البحثية الأمريكية على مسوّدة الحزب، على الموقع التالي: <http://www.carnegieendowment.org/publications/index.cfm?fa=view&id=19852&prog=zgp&proj=zme>.

تولّي المرأة وغير المسلمين لرئاسة الدولة المعاصرة وعدم ضرورة فكرة «لجنة العلماء»، ما دام أنّ الحديث هو عن الدولة القطرية الحالية، وليس عن «دولة الخلافة»[٨].

يرى بعض المراقبين أنّ تحالف الإسلاميين مع قوى معارضة «علمانية» هو دليل على قبولهم بالآخر، وفي الأردن شكّل حزب جبهة العمل الإسلامي تحالفاً مع أحزاب المعارضة منذ سنوات، كما كان هنالك تحالف بين حركة حماس والقوى السياسية الفلسطينية المعارضة لأوسلو خلال المرحلة السابقة[٩].

لكن تلك التحالفات، وإن كانت تعبّر عن تطور ـ أيضاً ـ في ممارسة الإسلاميين، إلّا أنّها ترتبط بأهداف «تكتيكية سياسية» في الأغلب الأعمّ، ولا يوجد ما يدفع إلى الاقتناع أنّها مبنية على قواسم فكرية وسياسية مشتركة دائمة تمثل ضمانة مستقبلية لوجود «إجماعات سياسية» وطنية بين الإسلاميين والآخرين على أسس النظام السياسي ومقوماته. بل إنّ العلاقة بين حماس والقوى الفلسطينية المعارضة الأخرى سرعان ما ساءت وتراجعت، بعد أن سيطرت الحركة على قطاع غزة.

ثالثاً: إشكاليات مطروحة في مضمون «المبادرات الإصلاحية»

في الختام؛ ثمة ضرورة للإشارة إلى ملاحظات أساسية في الإجابة عن سؤال مدى قبول الإسلاميين بالديمقراطية:

الملاحظة الأولى؛ إنّ السؤال يبقى مضطرباً في ظل غياب المعايير الأساسية للديمقراطية عن الحياة السياسية العربية. فكيف يمكن الحكم على الدعوى الإسلامية في سياق سياسي غير ديمقراطي؟ بمعنى: ما هو المعيار العملي الذي يمكن أن يخرج بنا عن دائرة التوقعات والتكهنات والتحليلات و«الهواجس» إلى دائرة المؤشرات الواقعية المحكمة والمضبوطة. والحال أنّه لا يمكن الوصول إلى إجابات مثبّتة على السؤال، في سياق غياب الحالة الديمقراطية عن البيئة السياسية العربية.

---

(٨) انظر: عبد المجيد ذنيبات، «حول برنامج «الإخوان» في مصر،» **الغد** (عمّان)، ٩/ ١١/ ٢٠٠٧، <http://www.alghad.com/index.php/rss/uploads/index.php?article=7516>.

(٩) قارن ذلك بـ: Magdi Khalil, «Egypt's Muslim Brotherhood and Political Power: Would Democracy Survive?,» *Middle East Review of International Affairs*, vol. 10, no. 1 (March 2006).

الملاحظة الثانية؛ قضية قبول الإسلاميين بالديمقراطية لا تقف عند مستوى ما تقدمه هذه الحركات من خطاب ودعاوى، أو ربما ممارسات. بل تمتد إلى إشكالية الاشتباك والفصل بين الحقل الديني والحقل السياسي في العالم العربي، تلك الإشكالية التي لا تزال موضع جدال سياسي وفكري عام، لم تحسم باتجاه توضيح المربعات الخاصة بكل منهما، على النقيض من التجربة الأوروبية العلمانية التي ولدت من رحمها الديمقراطية بصورتها الليبرالية.

وتبدو عملية «إدماج الدين في الديمقراطية» مسألة مركبة[١٠]، وأكثر تعقيداً من مجرد إعلان حركات إسلامية قبولها باللعبة الديمقراطية. فعلى سبيل المثال؛ تتمسّك الحركات الإسلامية بأنّ الإسلام دين ودولة؛ بمعنى أنّ الإسلام يحكم مسارات الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية العامة، وهنا تبرز عملية إرباك حقيقية بين المفاهيم الديمقراطية الليبرالية الفردية الحديثة والمفاهيم السياسية التي يتبناها كثير من الإسلاميين، على صعيد المرجعية التشريعية وحقوق الإنسان والحريات الخاصة. . الخ.

إذ تبدو الخيارات باتجاه الوصول إلى «الديمقراطية الإسلامية» أقرب إلى اتجاهين؛ الأول إعادة إنتاج منظومة المفاهيم والقيم الدينية بحيث تتكيف مع النسق الديمقراطي الليبرالي. والثاني القبول بـ «الخصوصية الحضارية» الإسلامية تتبنى الديمقراطية، وهذا الاتجاه إلى الآن هو الذي يصبغ الحالة الإسلامية السياسية، كما هو الأمر في النموذج الإيراني «ديمقراطية ولاية الفقيه».

الملاحظة الثالثة؛ إنّ هنالك نسباً مختلفة ودرجات متعددة في مدى قبول الإسلاميين بالديمقراطية؛ فحزب العدالة والتنمية التركي قطع الطريق كاملاً في سياق التحول إلى حالة شبيهة بالأحزاب السياسية الأوروبية المحافظة، إذ أعاد تعريف العلاقة بين الدين والسياسة على الطريقة الأوروبية، فيما يقف حزب العدالة والتنمية المغربي في منتصف طريق يؤدي إلى تبني خيارٍ ديمقراطيٍ ذي نزعة علمانية.

---

(١٠) انظر: مارسيل غوشيه، **الدين في الديمقراطية: مسار العلمنة**، ترجمة وتقديم شفيق محسن؛ مراجعة بسام بركة، علوم إنسانية واجتماعية (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧)، ص ١١٣ ـ ١٣٧.

أمّا الحركات الإسلامية المشرقية (بالتحديد جماعات الإخوان المسلمين في الأردن ومصر وحماس) فتبدو وكأنّها لا تزال أسيرة الصراع بين تيار إصلاحي ذي نزعة براغماتية وبين تيار محافظ يتمسك بالطروحات المؤسسة لفكر تلك الحركات.

مع ذلك؛ فإنّ ما سبق لا يعني الحكم سلبياً، مسبقاً، على «الدعوى الديمقراطية» الإخوانية، لكن في الوقت نفسه يدفع إلى مناقشة أعمق وأكثر تدقيقاً في تلك الدعوى.

الفصل الرابع عشر

الحزب الإسلامي العراقي.. «الإصلاح السياسي في ظل الاحتلال»

في التاسع من نيسان/ أبريل ٢٠٠٣ دخلت قوات الاحتلال الأمريكي بغداد وأسقطت نظام حكم الرئيس السابق صدّام حسين، وقام في المقابل نظام سياسي عراقي جديد تحت ظل الاحتلال، وجرت انتخابات على مستويات مختلفة نيابية ومحافظات.

هذا الواقع العراقي الجديد خلق جملةً من الأسئلة والتساؤلات في أوساط فكرية وسياسية عربية، وتحديداً إسلامية، تتعلّق بجواز المشاركة في العملية السياسية، تحت الاحتلال، بخاصة أنّ هنالك أحزاباً إسلامية شيعية انخرطت فيها وحققت «مكتسبات» داخل المؤسسات السياسية والعسكرية والأمنية في النظام الجديد، بينما قاطعت شريحة واسعة من «المجتمع السني» العراقي العملية السياسية، وشكّلت «القوى السنية» العمود الفقري في المقاومة المسلّحة للاحتلال.

موقف الحزب الإسلامي العراقي، الذي يمثل أحد وجوه الحضور الإخواني في العراق، كان منذ البداية مغايراً لموقف أغلب القوى السنية، إذ شارك في العملية السياسية، وفي قيادة المؤسسات السياسية الجديدة، وحاز على مقاعد في مجلس النواب والمحافظات، وحتى في المواقع العليا للدولة، وتحديداً موقع نائب رئيس الجمهورية العراقية.

هذا الموقف أجّج النقاشات والحوارات الإسلامية السنية حول مشروعية

الإصلاح السياسي تحت الاحتلال، فيما إذا كان العمل السياسي أجدى أم العمل العسكري أم هنالك قدرة عملية حقيقية على الجمع بينهما؟

في الإجابة عن التساؤل السابق برزت الاختلافات بين الحزب الإسلامي من جهة والعديد من القوى الإسلامية العربية، التي أصرت على أهمية خيار المقاومة المسلّحة وعلى تجنب المشاركة السياسية، كي لا تعطي شرعية للاحتلال الأمريكي، ولا تمنح مشروعية للنظام السياسي الذي أقامه.

الخلافات لم تقبع خارج أطر الحزب الإسلامي العراقي، بل تسللت داخله وبرز اتجاه فكري وسياسي يرفض العمل السياسي تحت الاحتلال.

تجربة المشاركة تحت الاحتلال، أو في نظام سياسي غير كامل السيادة، انتقلت إلى فلسطين من خلال حركة حماس (التي تمثل أيضاً امتداداً لجماعة الإخوان المسلمين)، حيث شاركت الحركة في الانتخابات التشريعية الفلسطينية عام ٢٠٠٦، وحازت على أغلبية مقاعد المجلس التشريعي الفلسطيني، قبل أن تدخل في مواجهات سياسية وعسكرية مع حركة فتح، وتأخذ حركة حماس حكم غزة بالقوة.

في الفقرات التالية سيقترب الباحث من تجربة الحزب الإسلامي تحديداً باعتبارها تمثل قضية واضحة لسؤال الإصلاح السياسي تحت الاحتلال، من خلال تقديم وجهتي النظر المؤيدة لذلك والمعارضة له.

أولاً: «مشروعية المشاركة السياسية تحت الاحتلال»

يقدم د. عبد الحميد محمد أحمد في كتابه **نحو تأصيل شرعي للمشاركة السياسية** منظوراً فقهياً وشرعياً وفكرياً يفكك من خلاله حجج ودعاوى الرافضين للمشاركة السياسية تحت الاحتلال، ويرد عليها، مبرراً ولوج الحزب الإسلامي في العملية السياسية في العراق[١].

يشق الكاتب طريقه في تسويغ المشاركة السياسية تحت الاحتلال عبر اتجاهات متعددة ومتنوعة، ويعرّف السؤال الرئيس الذي يحاول الإجابة عنه بأنه يتعلق في مدى جواز مشاركة الإسلاميين في نظام حكم غير إسلامي؟..

---

(١) انظر: عبد الحميد محمد أحمد، **نحو تأصيل شرعي للمشاركة السياسية** (دار الأقلام للنشر والتوزيع)، على الموقع الإلكتروني للحزب الإسلامي، نافذة وثائق الحزب.

في الإجابة عن السؤال يسند الكاتب موقفه إلى ركنين رئيسين؛ الأول هو المشاركة في نظام حكم غير إسلامي، والثاني هو المشاركة في نظام أقامه الاحتلال الخارجي.

في **الركن الأول**؛ يستعين الكاتب بالدلالات المستنبطة من سورة يوسف (عليه السلام) في القرآن الكريم، وتحديداً عندما سأل العزيزَ (حاكمَ مصر) بقوله ﴿**اجعلني على خزائن الأرض**﴾[2]، ففي هذه الآية يشارك يوسف (عليه السلام) في نظام غير إسلامي (حكم العزيز).

في السياق ذاته يرد الكاتب على الدعاوى التي تُفنِّد حجية مشاركة يوسف (عليه السلام) في وزارة العزيز، ويصل إلى القول: «من خلال عرض قصة يوسف يتبين لنا جواز المشاركة في حكم غير إسلامي إذ كان يترتب على ذلك مصلحة كبرى أو دفع شر مستطير، ولو لم يكن بإمكان المشاركة أن تغيّر في الأوضاع تغييراً جذرياً».

ووفقاً للكاتب، فإنّ المشاركة السياسية في الحكم غير الإسلامي قد تؤدي إلى نتائج إيجابية أبرزها احتمال تغيير بعض الأحكام لتكون متوافقة مع أحكام الشرع، ودرء بعض المفاسد، ولو بنسبة قليلة، وأخيراً تحقيق بعض المصالح.

ويستعين الكاتب بنصوص وفتاوى للعديد من الفقهاء والمفكرين المسلمين، كابن تيمية والعزّ بن عبد السلام وابن عابدين، تشير جميعها إلى ضرورة «ملء الفراغ» السياسي والشرعي والقانوني، حتى تحت الاحتلال أو الحكم غير الإسلامي، ويصل إلى خلاصة رئيسة «إنّ تغيير الباطل لا يتحقق بمقاطعة أهل الباطل، وترك الساحة خالية لهم، بل لا بد من الدخول في المعترك ومنافسة أهل الباطل»[3].

أمّا الركن الثاني؛ أي المشاركة السياسية تحت الاحتلال، فيؤسس الكاتب إجابته عن أنّ مفهوم الجهاد واسع متعدد الأبعاد ومتنوع الأركان، فهنالك الجهاد بالسلاح واليد واللسان والمال، وجميعها مناحٍ مشروعة في مواجهة المحتل[4].

---

(٢) **القرآن الكريم**، «سورة يوسف،» الآية ٥٥.

(٣) أحمد، المصدر نفسه، ص ٥ ـ ٢١.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٥ ـ ٢٩.

من زاوية أخرى، يدفع الكاتب بعدم وجود تعارض بين الجهاد المسلّح والسياسي وغيرهما من أنواع الجهاد، طالما أنّهما يصيبان الهدف نفسه من درء المفاسد وجلب المصالح، إذ يقول «ورغم أنّ بعض الإسلاميين تبنوا طريق المقاومة السياسية إلّا أنّنا نعتقد أنّه ليس هناك تقاطع بين خياري المقاومة السياسية والمقاومة المسلّحة.. وأنّهما في خندق واحد»[٥].

في صلب مرافعة الكاتب عن المشاركة تحت الاحتلال، يلجأ إلى الخروج من اختزال المشهد العراقي باحتلال خارجي، ووضعه في دائرة أوسع تأخذ أبعاداً متداخلة ومركّبة.

ذلك أنّ الاحتلال ليس عسكرياً فقط، إنّما متعدد الأبعاد، ما يعني أنّ المقاومة يجب أن تكون أيضاً متعددة وذات أبعاد مختلفة.

كما إنّ التحديات والأخطار التي تواجه العراقيين لا تقف عند حدود الاحتلال العسكري، إنما تمتد لتشمل تحديات سياسية متعددة ومتنوعة تستوجب عملاً سياسياً.

وفي تفاصيل محاججات الكاتب، فإنّ خطر التجزئة هو تحدّ سياسي، والمشروع الشعوبي (من بعض دول الجوار) هو تحدّ سياسي، والمشروع الثأري الأصفر، الذي تتبناه بعض دول الجوار لتفكيك العراق هو تحدّ سياسي أيضاً، والطائفية هي تحدّ سياسي، والعلمانية اللادينية والتمكين لها تحدّ سياسي، وأخيراً العولمة والتغريب بمثابة تحدّ سياسي.

التحديات السابقة جميعاً هي سياسية بدرجة كبيرة، بينما يمثل الاحتلال الأمريكي تحدّياً وحيداً يأخذ الطابع العسكري. ومن هذه المقدمة يصل الكاتب إلى خلاصته التالية «إنّ الحرب السياسية لا تقابل إلا بحرب سياسية، وهذه التحديات السياسية لا يمكن أن تواجه إلا بجهاد سياسي وتعبئة سياسية وعمل سياسي يكون على مستوى عال من الوعي والحنكة والتدبير والتخطيط والإحاطة بكل ما يراد بالأمة من مؤامرات وما يدبّر ضدها من خطط». ويضيف «إنّ الخيار السياسي يعطينا الكثير من الفرص التي نستطيع من خلالها إدارة الصراع..»[٦].

---

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٦) المصدر نفسه، ص ٣٠.

أحد المداخل الرئيسة التي يلج منها الكاتب إلى الدفاع عن رؤيته يتمثل بضرورة التفريق بين الحكم الشرعي المجمل والفتوى المحققة المناط. فالجهاد واجب في أصل الحكم الشرعي، وفق ما قاله العلماء، «لكن الفتوى تنظر إلى البلد المحتل وتفاصيل واقعه والوقت الذي وقع فيه الاحتلال وكيفية إزالته والمصالح المكتسبة من القتال، والمفاسد المترتبة عليه»[٧].

واستناداً إلى التفريق بين الحكم المجمل والفتوى المحددة، فإنّ الكاتب يعيد قراءة الواقع العراقي مبيناً أنّ «التكوين الطائفي والقومي» بمثابة السبب الأول لاختيار البعض المقاومة السياسية. إذ إنّ قبول كل من الأكراد والشيعة باللعبة السياسية وسعيهم لتعظيم مكتسباتهم الواقعية من خلالها، يجعل السُنّة هم الطرف الوحيد الذي يقاتل خارج اللعبة، وفي المحصلة يكون الخاسر الأول لخروجه من اللعبة «فنحن لا نقبل أن نقاتل سنين وسنين وغيرنا يسوس البلاد ويثبت برنامجه، حتى إذا أنهكت القوى سعى الجميع إلى صلح غير عادل»[٨].

يعزز الكاتب أدلته بالإشارة إلى الاختلال في موازين القوى، ليس فقط على صعيد القوة المحتلة (الأمريكية)، وإنما أيضاً دول الجوار ومدى تدخلها وموازين القوى العالمية والضغط الدولي[٩].

لا يرفع الكاتب سقف توقعاته من المشاركة السياسية تحت الاحتلال حتى تصل إلى إقامة دولة إسلامية، إنّما هي «محاولة من الحركة الإسلامية لأن يكون لها حضور فعال في هذه المؤسسات (يقصد السياسية). .». ويرى «أنّ الدولة الإسلامية المنشودة لها طريق آخر»[١٠].

أمّا عن أهداف المشاركة الواقعية فتتمثل بالسعي بأقصى جهد ممكن لإنهاء الاحتلال وتحقيق الاستقلال الحقيقي والمحافظة على وحدة وأمن وثروات البلاد، وإقامة الحجة ونقل قضية التوحيد ورسالة الإسلام إلى تلك المواقع، وإقامة ما يمكن إقامته من أحكام الشريعة الإسلامية، والقيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتحقيق ما يمكن من المصالح المعتبرة

---

(٧) المصدر نفسه، ص ٣١.
(٨) المصدر نفسه، ص ٣١ ـ ٣٢.
(٩) المصدر نفسه، ص ٣٢.
(١٠) المصدر نفسه، ص ٦٠.

ودرء ما يمكن من المفاسد، ما يجعل حياة الناس أيسر وأقرب إلى الأمن[11].

ثانياً: محمد أحمد الراشد: فشل الجمع بين المقاومة السياسية والعسكرية

في الاتجاه المقابل للرؤية السابقة، يقدم أحد قادة الإخوان المسلمين، في العراق، محمد أحمد الراشد، كتاب **نقض المنطق السلمي**، و يردّ فيه على دعوى ودفاع المشاركين في العملية السياسية، ويدعو إلى مقاطعتها والخروج منها.

المفارقة اللافتة أنّ الراشد يعترف بأنّه كتب سابقاً في تسويغ المشاركة السياسية، استناداً إلى «واقع العراق المعقد والمركب مذهبياً وقومياً»، إلّا أنّه يعود عن رأيه، ناقداً ممارسة «المجموعة السياسية» (التي شاركت من الحزب الإسلامي في العملية السياسية «وعندما لمست بوادر ترويج المنطق اللين وزهدهم بالجهاد أدركت أنّ المجموعة السياسية لا تسير بالطريق الرباني المطلوب»[12].

يؤسس الراشد منظوره على حجج وردود متعددة، تجمعها ثيمة رئيسة تتمثل بفشل الحزب الإسلامي في الجمع بين العمل السياسي والمشروع الجهادي، بل عدم قدرته على تحقيق الأهداف المرجوة، ومن ذلك إنكار المنكر، كما هي حال الاتفاقية الأمنية التي وقعتها الحكومة العراقية مع الحكومة الأمريكية. والتي تؤطر لعملية الانسحاب لكن مع بقاء وجود وصلاحيات متعددة لقوات الاحتلال[13].

ويردّ على دعاوى الطرف المشارك في العملية السياسية، والذي يتعلل بضرورة وجود مشروع سياسي وقيادات للمقاومة بأنّه ليس من الضرورة أن يكون المشروع السياسي المطلوب داخل العملية السياسية، بل تكون مشروعيته أقوى وحجيته أرسخ عندما يكون خارج اللعبة السياسية ويصرّ على طريق الجهاد لتحرير العراق[14].

---

(١١) المصدر نفسه، ص ٤٥ ـ ٤٩.

(١٢) انظر: محمد أحمد الراشد، «نقض المنطق السلمي،» موقع الراشد الإلكتروني، ص ٩، < http://www.alrashed-online.com >.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٧ ـ ٤٢.

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٠ ـ ١١.

هنا، لا يتفق مع القائلين إنّ العمل السياسي يحقق الأهداف بصورة أفضل من الجهاد المسلّح، أو الذين يتوسعون في المعاني المجازية للجهاد ويخرجون به عن معنى المقاومة المسلّحة المقصودة، أو الذين يضخمون من الخطر الإيراني ليجعلوه أكبر من الخطر الأمريكي، فيدفعون إلى أولية مواجهة الخطر الأول على الثاني[١٥].

ثالثاً: المقاومة والمشاركة في المجتمعات «المركّبة» والمنقسمة

تعكس وجهات النظر السابقة طبيعة الاختلاف الفكري في أوساط الإسلاميين حول قضايا رئيسة مرتبطة بالإصلاح السياسي تحت الاحتلال الخارجي، بخاصة في ظل واقع سياسي معقد ومركب يفرض شروطاً وأسئلة عديدة على الاختيارات الفكرية أو السياسية، سواء كانت بالولوج إلى العملية السياسية أو المقاومة المسلحة.

ولعلّ الجدلية الرئيسة في بؤرة الاختلاف حول المشهد العراقي تتأسس على عدم إجماع الفئات الاجتماعية الرئيسة والقوى السياسية الكبرى على اختيار معين.

ذلك أنّ أغلب القوى السياسية الشيعية وجدت في الاحتلال الأجنبي مخلِّصاً من نظام سياسي شعرت معه هذه القوى بالظلم، فوجدت في «النظام الجديد»، الذي أقيم على عين الاحتلال وبرعايته، مدخلاً للإمساك بالسلطة السياسية أو بجزء كبير منها[١٦].

الأكراد، بدورهم، وجدوا في الاحتلال فرصة للسير خطوات أخرى نحو حلمهم التاريخي بإقامة دولة كردية أو على الأقل الحصول على مكتسبات سياسية، ما كان لهم الحصول عليها في ظل النظام السابق.

أمّا السنة العرب، فوجدوا أنفسهم أمام خطر تاريخي يحيط بوجودهم ودورهم السياسي في العراق، مع احتلال عسكري جاء على أنقاض النظام

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ١١ ـ ١٢.

(١٦) قارن ذلك بـ: عمار وجيه سعد، «الحزب الإسلامي وتحديات الديمقراطية في زمن الاحتلال،» ورقة قدمت إلى: **المؤتمر الدولي نحو خطاب إسلامي ديمقراطي مدني** (عمّان: مركز القدس للدراسات السياسية، ٢٠٠٧)، ص ١٩٥ ـ ٢٠٢.

السابق وقام بتفكيك الجيش العراقي، يصاحبه ضجيج آلة إعلامية وسياسية، تتحدث عن إعادة السلطة لـ «الأغلبية المضطهدة» في العراق، وهم الشيعة.

تلك اللحظة التاريخية، وهواجس القلق الشديدة، مع استحضار المشاعر القومية والإسلامية والوطنية، دفعت السنة في البداية إلى المقاومة المسلحة.

فمكوّنٌ رئيس من الشعب العراقي يرى مصلحته في العملية السياسية، ومكون آخر في المقاومة المسلحة، ما يعني غياب التوافق الوطني على تعريف المصلحة العليا، فضلاً عن غياب «الجماعة الوطنية» ذاتها، التي تمثل الشرائح العراقية المختلفة، مما جعل من خطر التقسيم والفرقة حاضراً، بل وأدى إلى فوضى واقتتال داخلي بداعي الهوية الطائفية والعرقية والسعي إلى الحصول على مكتسبات عديدة.

بهذا، وجدت طائفة من السنة الولوج إلى العملية السياسية والمشاركة فيها، والحصول على حصة داخلها فعلاً يحقق أهدافاً رئيسة، أبرزها التوافق الوطني على طبيعة النظام السياسي الجديد مع القوى العراقية الأخرى، وعدم تركها تتفرد برسم خطوطه وتحقيق مكتسباتها على حساب السنة، فضلاً عن أنّ هذه الطريق (العملية السياسية) هي الكفيلة بحماية وحدة العراق وتحقيق الأمن، والحيلولة دون انتشار الفوضى والعنف المتبادل بين القوى العراقية الرئيسة.

في المقابل، فإنّ الطرف الذي اختار المقاومة المسلحة تمسك بالقواعد الشرعية والوطنية التي تجعل من قتال الاحتلال واجباً، لا يجوز التخلي عنه، فضلاً عن أن تلك المقاومة تضمن تحسين شروط السنة في دخول العملية السياسية لاحقاً خارج وصاية الاحتلال[١٧].

---

(١٧) حول خريطة المشهد السياسي والعسكري العراقي ما بعد الاحتلال، انظر تقرير المجموعة الدولية للأزمات بعنوان: «الحرب العراقية المقبلة؟: الطائفية والصراع الأهلي،» **تقرير الشرق الأوسط**، العدد ٢٥ (٢٧ شباط/ فبراير ٢٠٠٦)، <http://www.crisisgroup.org/library/documents/middle_east_north_africa/iraq_iran_gulf/52_the_next_iraqi_war_arabic.pdf>.

وحول الفصائل السنية المقاومة انظر: تقريراً آخر للمجموعة الدولية للأزمات، بعنوان: «بكلماتهم أنفسهم: قراءة في التمرد العراقي،» **تقرير الشرق الأوسط**، العدد ٥٠ (١٥ شباط/ فبراير ٢٠٠٦)، <http://www.crisisgroup.org/library/documents/middle_east___north_africa/iraq_iran_gulf/50_in_their_own_words_arabic.pdf>.

قارن ذلك بـ: طلعت رميح، «بعد غياب لقرنين من الزمان: أهل السنة في العراق تحديات تحرير وبناء عراق إسلامي من جديد،» **مجلة البيان الاستراتيجي** (١٤٢٥هـ/[٢٠٠٤م])، ص ١٤٣ ـ ١٦٧.

إذاً؛ جوهر الاختلاف بين المنظورين يتمثل في زوايا الرؤية وتحديد الأوليات، فيما إذا كانت تتمثل في إقامة نظام ديمقراطي يشمل الجميع، ويضمن الوحدة والأمن أم في مقاومة الاحتلال وإفشاله وهزيمة المشروع الأمريكي المعادي للأمة العربية والمسلمة، وفقاً لهذا المنظور[١٨].

الجدلية الأخرى تتمثل في الدور الإيراني، الذي اكتسب، في نظر قوى سنية عراقية، أبعاداً طائفية من ناحية، وقومية لتحقيق المصالح الإيرانية من ناحية أخرى. فطائفة من السنة وجدت الخطر الأمريكي هو الرئيس والأساس، ودعت إلى ضرورة التركيز عليه، ثم التفرغ لما تعتبره خطراً إيرانياً.

أمّا فئة أخرى فرأت أن الخطر الإيراني وتمدده داخل العراق، والخشية على هوية بغداد أولى بالاهتمام، ولأنه من الصعوبة في سياق ضعف المحيط الإقليمي العربي الداعم مواجهة كلا الخطرين، فإنّ الحل يكمن بمهادنة الأمريكيين، بل والاستعانة بهم، لمواجهة الخطر الإيراني والقوى الشيعية التي تدور في فلكه.

الإشكالية الأخرى التي سبقت الاحتلال الأمريكي وتلته، ليس في العراق وحده، بل في دول عربية أخرى تتمثل في سؤال الإصلاح السياسي المفروض من الخارج. ويتمثل جوهر هذه الإشكالية في حالة «الاستعصاء السلطوي» في العالم العربي وسد الحكومات والحكام منافذ التغيير الديمقراطي السلمي كافة، بل التنكيل في أوقات أخرى بدعاة الإصلاح.

فالبعض رأى أن الاعتماد على الحالة الداخلية العربية لإحداث الإصلاح المطلوب، سواء سلمياً أو عسكرياً، لم يعد ممكناً، فالداخل غير مؤهل ولا مهيأ للقيام وحيداً بإحداث التغيير السياسي البنيوي. ومع الإدراك أنّ الخارج هو حليف تاريخي لهذه النظم، فلا تثريب ـ إذاً ـ على الإصلاحيين إن ساهموا في شرح هذه الصفقة التاريخية والتحالف الوثيق بين الخارج والداخل السلطوي العربي، وصولاً إلى انقلاب العامل الخارجي ليصبح محفزاً أو حتى صانعاً للتغيير السياسي، ثم تولّي القوى السياسية الداخلية بناء عملية الإصلاح المطلوبة.

---

(١٨) حول الواقع العراقي ما بعد الاحتلال، انظر: مايكل هدسون، «سيناريوهات سياسية لعراق ما بعد الاحتلال،» **المستقبل العربي**، السنة ٢٦، العدد ٢٩٨ (كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٣)، ص ٧٨ ـ ٨٤، وأنتوني كوردسمان، «تحليل الانتخابات في العراق: الجانب الآخر من الحكاية،» **المستقبل العربي**، السنة ٢٦، العدد ٣٠١ (آذار/ مارس ٢٠٠٤)، ص ٢٥ ـ ٣٠.

فيما تمسّك البعض الآخر بالعداء التاريخي والديني بين العالم العربي والإسلامي والغرب، وبعدم جواز الركون والاطمئنان إلى نيّات الولايات المتحدة وغيرها من الدول الغربية، التي تسعى إلى مصالحها الخاصة، ورأى هذا الاتجاه العام أنّ النظم العربية الحالية، مع أزماتها كافة، أفضل من تسليم البلاد والعباد لصالح عدو من الخارج.

قد يكون احتلال العراق وما تلاه من فشل في عملية التغيير السياسي الداخلي وبناء نظام ديمقراطي قد عزز من رؤية التيار الثاني، ودفع بأنصار الاتجاه الأول إلى التراجع أمام الرأي العام العربي، لكنه في الوقت نفسه أماط اللثام عن حجم الأزمة الداخلية في أغلب الدول العربية بفعل الفشل في التنمية الاقتصادية والاجتماعية، والفجوة بين الحكومات والشعوب، فضلاً عن انسداد آفاق تداول السلطة والتضييق على الحريات العامة، وضمور قيم حقوق الإنسان[١٩].

(١٩) انظر: برهان غليون، «مأزق المعارضة العربية... بين الوطنية والديمقراطية،» الجزيرة نت، ٣/ ١٠/ ٢٠٠٤، <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/649D7854-4FDD-4CD0-9E77-BAD9663BA72C.htm>.

وقارن ذلك، أيضاً بـ: نبيل فولي، «قاطرة الإصلاح العربية بين معوقات الداخل والخارج،» الجزيرة نت، ٢٢/ ٥/ ٢٠٠٦، <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/A919E0B8-7978-4203-BAAA-5B5961289437.htm>.

انظر أيضاً: أكرم البنّي، «التغيير الديمقراطي بين حراك الخارج وممانعة الداخل،» **مجلة مقاربات** (مركز دمشق للحقوق المدنية والسياسية)، <http://www.mokarabat.com/ak12.htm>، والصادق المهدي، «نحو خريطة طريق للإصلاح السياسي العربي،» **الشرق الأوسط**، ٥/ ٢/ ٢٠٠٥.

الفصل الخامس عشر

«الإسلامية الوطنية».. في تفكيك «الازدواجية الداخلية»

مع حلول عقد الثمانينيات بدأت نخبة من المثقفين الإسلاميين المصريين تتحدث عن خطاب إسلامي جديد أكثر انفتاحاً على العلمانيين وغير المسلمين والغرب من ناحية، وصارم في إدانته استخدام العنف في التغيير من قبل جماعات إسلامية من ناحية أخرى، كما إنه أكثر تقبلاً للأدب والفنون وثقافة العصر من مقاربات فكرية وفقهية إسلامية أخرى[1].

بعد عشر سنوات (أي في عام ١٩٩١) ظهرت «الطبعة العلنية» الأولى، من بيان هؤلاء المثقفين، بتقديم وتصدير د. أحمد كمال أبو المجد، وقد حمل البيان ـ الكتاب عنوان **رؤية إسلامية معاصرة ـ إعلان مبادئ**، ويتضمن ملامح الخطاب الذي تقدمه هذه النخبة، التي ترفع لواء «الوسطية الإسلامية»، في ردّ واضح على اتجاهات «العنف الإسلامي» الصاعدة في مصر خلال تلك المرحلة، والتي اشتدت لاحقاً[2].

وعلى الرغم من أنّ قيادات التيار الجديد، التي تحدثت عنها رؤية أبو

---

(١) ريموند بيكر، **إسلام بلا خوف: مصر والإسلاميون الجدد**، ترجمة منار الشوربجي (عمّان: المركز العلمي للدراسات السياسية، ٢٠٠٨)، ص ١٩. وأغلب فقرات الكتاب التي تقدم رؤية هذا التيار للثقافة والفنون والأدب والمجتمع والسياسة.

(٢) أحمد كمال أبو المجد، **رؤية إسلامية معاصرة ـ إعلان مبادئ** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩١)، ص ٢٣ ـ ٣٥.

المجد، جميعها مصرية، إلّا أنّها، كما يلحظ الباحث الأمريكي ريموند بيكر، توجهت بخطابها إلى الشعوب والمجتمعات المسلمة بصورة عامة، ولم تكتف بالشأن المصري، وإن حاز على جزء كبير من اهتمامها[٣].

أبرز الأسماء التي تمثّل هذا الخطاب الجديد هي كاتب البيان نفسه د. أحمد كمال أبو المجد، ود. محمد سليم العوّا، وطارق البشري، وفهمي هويدي، ود. يوسف القرضاوي وأخيراً الشيخ الراحل محمد الغزالي[٤].

هذه النخبة، وإن تنوعت اهتماماتها الفكرية والسياسية والمعرفية، تتفق على معالم رئيسة لخطاب إسلامي معاصر، في العديد من القضايا والشؤون، كما إنّها وإن لم تكن جزءاً من جماعة الإخوان المسلمين، قد احتفظت بمسافة عن مختلف الحركات الإسلامية وامتلكت نزعة نقدية منها، إلّا أنها في الوقت نفسه كانت قريبة من تلك الحركات، معاضدة لها في العديد من الأوقات، كما يلحظ ريموند بيكر، وهو الذي يجعل من هذه النخبة استئنافاً للخطاب الإصلاحي الأول الذي أسس له جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، وتمثل في الوقت نفسه مجموعة تقدمية خرجت من رحم الحركات الإسلامية[٥].

وإذا كان هنالك مولود شرعي حركي لهذا الخطاب يعترف صراحة بأبوته، فهي مجموعة «حزب الوسط الجديد» في مصر، التي تأثرت بكتابات هذه النخبة، وجعلت منها مراجع رئيسة للحزب الجديد تحت التأسيس في مصر، والذي لم يرَ النور إلى اليوم[٦].

أولاً: طارق البشري: بناء «الجماعة الوطنية» وترتيب «البيت الداخلي»

يتميز هذا الخطاب عموماً في مسألة لإصلاح السياسي أنّه يجمع بين

---

(٣) انظر: بيكر، المصدر نفسه، ص ١٩.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢١ ـ ٢٢.

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٣٣ ـ ٢٤٦. وقارن ذلك برؤية مجموعة الوسط للإصلاح، في: أبو العلا ماضي، **رؤية الوسط في السياسة والمجتمع** (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٥)، أغلب فقرات الكتاب.

تركيزه على مواجهة التحديات الداخلية والعمل على بناء جبهة وطنية داخلية مترابطة من جهة ومواجهة التحدي الخارجي المتمثل بالاستعمار والتبعية من جهة أخرى.

وإذا كانت هذه النخبة قد عنيت بموضوع الإصلاح السياسي بصورة مباشرة ورئيسة في خطابها وكتاباتها، فإنّ طارق البشري قد تعمّق في هذا الموضوع، في أغلب كتاباته، بخاصة في كتابه **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية**، وكان شاغله الأكبر بناء تصوّر لملامح مشروع الإصلاح الوطني في مصر، الذي يجمع الشرائح المختلفة، الإسلامية والوطنية والمسيحية القبطية.

يحاول البشري ـ في أطروحته ـ الغوص في التجربة المصرية الحديثة في تتبع تطور الإصلاح السياسي، منذ العهد العثماني، ليتمكن من تحديد مواضع الخلل في العلاقة بين المسلمين والمسيحيين، وصولاً إلى وضع ملامح الجماعة الوطنية المصرية(٧).

ينطلق مشروعه من أنّ «الإسلامية الوطنية» بمثابة مفتاح الحل لمواجهة أزمة تعدد المرجعيات والولاءات والصراع الداخلي بين الشرائح الاجتماعية والسياسية المختلفة(٨).

وقد تجسد هذا الاتجاه في صور وصيغ متعددة في مصر، خلال القرن الأخير، أبرزها في مدرسة مصطفى كامل ومحمد فريد، ثم في حزب الوفد، وكذلك في جماعة الإخوان المسلمين، في مقابل نزعات متطرفة في الوطنية والإقليمية سواء من جماعات دينية مسلمة أو مسيحية تتحدث عن الأقباط وكأنهم خارج الجماعة الوطنية المصرية(٩).

لماذا الإسلامية الوطنية؟ لأنّها تجمع بين المرجعيتين الرئيستين اللتين

---

(٧) انظر: طارق البشري، **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية**، ط ٤ (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٤)، أغلب فقرات الكتاب.

(٨) انظر: طارق البشري، **الحوار الإسلامي العلماني**، في المسألة الإسلامية المعاصرة، ط ٢ (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٥)، ص ٥٦.

(٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٢١ ـ ٣٠.

يمكن أن توحّدا المصريين، وربما الشعوب العربية والمسلمة، وهما المرجعية الدينية والحضارية والمرجعية الوطنية، وهما المرجعيتان اللتان تنبثق عنهما التيارات السياسية المتعددة، التيار الإسلامي والوطني العلماني والمسيحي الوطني.

لا يقدّم البشري تصوراً كاملاً لمراحل الإصلاح السياسي ومراحله المتتابعة، إنّما يتحدث عن المشكلات العامة التي تواجه المشروع ويقدم رؤيةً نقديةً لمحاولات الإصلاح السابقة.

حجر الأساس في تحديد أوليات الإصلاح السياسي لديه يتمثل في تعريف التحديات التي تواجه المجتمعات المسلمة، وتكمن في الشق الداخلي في الجمود الفقهي والفكري والتخلف الثقافي والتكنولوجي، أمّا في الشق الخارجي فهنالك الاستعمار والهيمنة، وما يرتبط بهما من أخطار الاحتلال والتبعية والاستيلاء على خيرات العالم العربي والإسلامي.

وتقوم رؤيته على «التكاملية» بين المسارات الإصلاحية، وعدم استثناء أي أولية في الإصلاح السياسي، من خلال الربط بين التحديات الداخلية والخارجية، واعتبار أنّ قوة الداخل تساهم في مواجهة الخارج والعكس صحيح[١٠].

يشرح رؤيته (هذه)، أولاً، من خلال تحديد صيغة الجدل الدائر في مقاربات الإصلاح الإسلامي «نعرف في تاريخنا جدلاً كان يثور كل حين حول موضوع مقاومة الاستعمار وإجلائه، وموضوع الأخذ بأسباب النهوض ومعالجة أسباب الضعف، بأي هذين الموضوعين نبدأ؟ ولأيهما تكون الأولوية في اهتماماتنا»؟ ثم يجيب على ذلك «والواقع أنّ هذا الجدل يقوم على خيار خاطئ لأنه يجري تفرقة بين أمرين كلاهما لازم، فهما معاً شرط النهوض والتقدم والاستقلال، وكل منهما يقوي الآخر ويتقوى به»[١١].

---

(١٠) طارق البشري، **الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر**، في المسألة الإسلامية المعاصرة (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٦)، ص ٥ ـ ٢٦.

(١١) المصدر نفسه، ص ١٥.

ومن ثم يصل البشري (من ذلك) إلى إبراز رؤيته التكاملية «ليس من الصواب أن نطرح سؤالاً أيهما أنفع وبأيهما نبدأ. وعلينا أن نتعلم النظرة التكاملية التي تنظر إلى العناصر المتنوعة في تكاملها وليس في تنافرها». أمّا تعجيل أحد الخيارات على الآخر فيأتي في سياق إلحاح اللحظة التاريخية والممكن فيها[(١٢)].

وهو وإن كان يربط التحديات المختلفة ببعضها، فإنه يجعل من الإصلاح السياسي منظومة متكاملة تتضافر عناصرها معاً، فالإصلاح الديني المطلوب يجب أن يوظف لبناء الداخل من ناحية ولمواجهة التحدي الخارجي من ناحية أخرى، لا أن يوظف الدين لصالح المستعمر، والديمقراطية يجب أن توظف في سياق وطني وصولاً إلى الاستقلال مع الخارج، ومواجهة تحديات الفقر والجهل في الداخل[(١٣)].

ثانياً: «الازدواجية»: آفة مشاريع الإصلاح الحديثة والمعاصرة

في نقده لجهود الإصلاح التي قامت في المجتمعات العربية والمسلمة يجعل البشري من «الازدواجية» حجر الأساس في العطب العام في هذه المجتمعات، إذ دخلت المؤسسات والتقنيات الحديثة والمفاهيم الحديثة إلى العالم الإسلامي من الغرب وقامت جنباً إلى جنب مع المؤسسات التقليدية والقديمة، فصارت هنالك حالة من الانفصام المجتمعي والثقافي والسياسي[(١٤)].

يقول البشري موضحاً تداعيات تلك الازدواجية «نحن في مجتمعاتنا العربية والإسلامية نعيش مجتمعين متغايرين، ونحيا حياة منفصلة بين أنماط متغايرة في الفكر والسلوك والنشاط الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية والبنى التنظيمية والمؤسسات. وهذا يقيم شرخاً رأسياً في المجتمع، يفصم أبنيته

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٥ ـ ١٦.

(١٣) طارق البشري، **ماهية المعاصرة**، في المسألة الإسلامية المعاصرة، ط ٢ (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٥)، ص ٢٠ و٢٦ ـ ٣٤.

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٢ ـ ١٣، والبشري: **الحوار الإسلامي العلماني**، ص ٢٩ ـ ٣٠، **والملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر**، ص ١٠.

وقواه، ويضع كل أولئك في تضادّ وتعارض بعضهم مع بعض، مثل موضوع الولاء والانتماء للجماعة..»[١٥].

وإذا كان الجمود عائقاً يحول دون التجدد والتطوير، فإنّ مسار الإصلاح الخاطئ قد يزيد الأمور سوءاً، والتجربة الحاضرة لدى البشري هي الدولة العثمانية «أكاد أتجاسر بالزعم أنّ زوال الدولة العثمانية إن كان يرجع إلى عوامل كثيرة، فقد أسهمت في هذا الزوال حركات الإصلاح والتجديد بمثل ما أسهمت فيه روح «الجمود والمحافظة»»[١٦].

ذلك أنّ مشكلة المحاولات العديدة للإصلاح في المجتمعات العربية والمسلمة في أنّها قامت على استيراد مؤسسات وثقافات من دون إدراك لوظيفتها ودورها، وأدت إلى ازدواجية مع القديم أو تدميره، ما خلق صدعاً في بنية الدولة أو المجتمع وهي المحاولات التي يطلق عليها البشري «الإصلاح تحت خط النار»[١٧].

والنتيجة أنّ النظم الجديدة الوافدة من الغرب أصبحت بمثابة هياكل وأشكال بلا مضامين إنسانية، ونماذج تنظيمية لا تتصل ولا ترتبط شرعيتها بإطار إيماني تتبناه الجماهير وتدافع عنه.

فليس كل ما ساهم في تطور أوروبا وتقدمها يصلح للعالم الإسلامي، بل ربما تكون آثاره عكسية، كما يرى البشري، فما أدى بالغرب إلى السيادة هو ذاته «ما أدى بنا إلى التبعية»، وما أدى بالغرب إلى السير في طريق التجميع هو ذاته ما أدى بنا إلى «السير في طريق التجزئة والتفتيت». ولعل أخطر آفات استنساخ الثقافات والمؤسسات الغربية هي حالة الازدواجية في المجتمعات العربية والمسلمة[١٨].

الشرخ أو الانفصام العام داخل المجتمعات العربية والمسلمة لا يظهر فقط في المجال الثقافي بين ثقافتين حديثة وقديمة، بل حتى في مجال

(١٥) البشري، **ماهية المعاصرة**، ص ١٢ ـ ١٣.
(١٦) المصدر نفسه، ص ١٨.
(١٧) المصدر نفسه، ص ١٦.
(١٨) المصدر نفسه، ص ٨٢.

التشريعات بين قوانين أحوال شخصية تستمد من الدين في العديد من البلدان العربية وبين تشريعات وقوانين تستمد من القوانين والثقافة الغربية، وبين مؤسسات تقليدي قائمة كما هي بتراثها وتقاليدها لم تتطور ومؤسسات اجتماعية سياسية حديثة جاءت بقيمها وعملها، وبين قوى سياسية إسلامية تنطلق من المرجعية الإسلامية وقوى علمانية تنطلق من المرجعية الفكرية الغربية وبين مؤسسات تعليمية تقليدية ومؤسسات حديثة تدرس اللغات الحديثة[١٩].

الانشطار العمودي داخل المشهد السياسي (بصورة خاصة المصري) بدأ منذ العشرينيات مع بروز الحركة الوطنية العلمانية ثم الثلاثينيات مع بروز الحركات الإسلامية التي تتخذ المرجعية الإسلامية، وكان في البداية صراعاً ثقافياً سياسياً، ثم تحول بعد بروز الحركات الوطنية ـ في مرحلة ما بعد الاستعمار ـ إلى صراع سلطوي بين هذه النخب الممسكة بالسلطة والمتمسكة بالمرجعية الثقافية الغربية وبين النخب الإسلامية التي تهيمن على الشارع[٢٠].

ثالثاً: «مناط الإصلاح»: تطوير القديم وتجديده

المشكلة لا تكمن، وفقاً للبشري، في الإصلاح نفسه والإفادة من ثقافة العصر ومنجزاته، بل في الأسلوب الذي خلق هذه الازدواجية وأدى إلى الارتباك الحاصل من تشتت وتفكك وتضارب. فالإصلاح يجب أن ينطلق من القديم نفسه في تطويره وتجديده وتأهيله للتعامل مع ثقافة العصر وتحدياته[٢١].

باستراتيجية «المزج الثقافي» يمكن مواجهة مشكلة الازدواجية، وذلك يتحقق بـ «إدراك ما في الموروث من قابلية لاستيعاب ما يثبت من الوافد

---

(١٩) المصدر نفسه، ص ٨٥ ـ ٩٠. قارن ذلك بـ: البشري، **الحوار الإسلامي العلماني**، ص ٢٩.

(٢٠) البشري، **ماهية المعاصرة**، ص ٩١.

(٢١) انظر: طارق البشري، **الوضع القانوني المعاصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي**، في المسألة الاسلامية المعاصرة، ط ٢ (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٥)، ص ٦.

نفعه للجماعة». وهو ما يكفل القدرة على تحديد الثوابت والمتغيرات في عملية الإصلاح، فالموروث يمثل «الإطار المرجعي» والأصول والثوابت، ويحمل «الذات الحضارية» الممتدة عبر التغييرات والتعديلات، وهو ما يؤدي إلى «التجدد الحضاري»، بمعنى قدرة حضارةٍ ما على استيعاب الجديد والاستعاضة بالمناسب عن غير المناسب[٢٢].

وفقاً لهذه الرؤية، يرى أنّ الإسلاميين كانوا يخلطون بين الديمقراطية باعتبارها إطاراً نظامياً ومرجعيتها الوطنية والعلمانية، وإطلاق إرادة المجلس النيابي من كل قيد مرجعي يمكن أن تفرضه الشريعة الإسلامية. والأصل أن يتم التمييز بين النموذج النظمي والإطار المرجعي لحضارة معينة، مما يساعد على حل العديد من المشكلات التي تعوق الاستفادة من الآخرين[٢٣].

وإذا كان يرفض الازدواجية أو تدمير القديم من أجل الجديد؛ فإنه يرى بأنّ الإصلاح في المجتمعات العربية والمسلمة لا يتأتى من خلال الأفراد، بل من خلال البنى الاجتماعية القائمة والجماعات الموجودة على أرض الواقع، بخلاف التجربة الغربية القائمة على الفردية[٢٤].

ففي الوقت الذي تعني فيه الحرية في الغرب «الفرد ضد الجماعات والسلطة»، فإنّها تعني لدى البشري في المجتمع الإسلامي حرية الجماعات ضد السلطة «إنّ مما أتانا من الغرب وافداً تصور أنّ الفرد هو الوحدة الاجتماعية الأولى، هو لبنة مستقلة يمكن أن توضع في مواجهة غيرها، والمجتمع مجتمع أفراد. وبهذا المنطلق يميل بنا التصور إلى توضيح أن تحرر الفرد هو تحرر من المؤسسات الجمعية للأسرة والحرفة والجماعة الدينية والجماعة الإقليمية... الخ. وتوضع حرية الفرد في مواجهة ذلك بدلاً من أن توضع قضية الحرية بوصفها قضية حرية الجماعة من سيطرة المعتدين عليها»[٢٥].

(٢٢) البشري، **ماهية المعاصرة**، ص ٩٨ ـ ٩٩.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٠١ ـ ١٠٢.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٣١ ـ ٣٢. قارن ذلك بـ: البشري، **الوضع القانوني المعاصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي**، ص ٢٧.

(٢٥) البشري، **ماهية المعاصرة**، ص ٣١ ـ ٣٢.

رابعاً: مأزق «النخبوية» وفقدان البوصلة مع «الجماهير»

يمكن تلخيص مرتكزات هذا الخطاب في الإصلاح السياسي من خلال محاور رئيسة:

الأول، التركيز على بناء «الجماعة الوطنية»، التي تحمل المشروع الوطني العام، وتتجاوز الانقسامات الاجتماعية والسياسية.

الثاني، «التكاملية» في أوليات الإصلاح ومجالاته، والربط بينها لتتضافر معاً، من الإصلاح الداخلي في المجال الثقافي والسياسي إلى التوحد لمواجهة المخاطر الخارجية.

الثالث، مواجهة أزمة «الازدواجية»، بالبحث عن عوامل تجميع الأفكار ـ القوى الدينية والوطنية معاً ـ وإعادة تفعيل البنى الاجتماعية والثقافية، وتأهيلها لمواجهة تحديات العصر.

الرابع، رفض العنف والعمل المسلّح في الإصلاح السياسي، والتركيز على الجانب الثقافي والتنويري لمواجهة هذه الظاهرة.

على الرغم مما تحظى به هذه الأفكار من احترام واعتبار لدى شريحة واسعة من السياسيين والمثقفين، إلّا أن صداها يتردد غالباً في الأوساط النخبوية المحدودة، لا في الأوساط الشعبية، فلا يكاد صوتها يصل إلى شرائح واسعة من المجتمع تتأثر وتتحرك بدرجة أكبر مع النداءات السياسية السلفية والإخوانية.

ربما يفسِّر ذلك أنّ هذه المجموعة لا تمثل حزباً سياسياً له أطره التنظيمية، التي تتغلغل في أوساط المجتمع وتحرك مجموعات أخرى. لكن أيضاً لا يمكن استبعاد أنّ «اللغة التنظيرية» الفكرية التي يقدّم الخطاب في أطرها ومفاهيمها ليست سهلة على «رجل الشارع» العربي، الذي يتأثر أكثر باللغة الخطابية الوعظية التي تصل معانيها بصورة أسرع وأسهل، في جوّ معدلات عالية من الأمية وضعف القراءة والكتابة في العديد من المجتمعات العربية والمسلمة.

الفجوة التي تفصل بين هذا الخطاب الإسلامي والشارع تردم من خلال

إقامة حلقات الوصل مع الشارع، بوجود إما نخبة مثقفة من الوعاظ والفقهاء والدعاة والسياسيين الحركيين، الذين يهضمون هذا الخطاب ويقدمونه بلغة أقرب إلى الشارع، وإمّا من خلال تبنّي حركات إسلامية شعبية له، وتدريسه في أطرها وتمريره في خطابها، أو من خلال حكومات عربية تتبناه وتدمجه في مناهج التثقيف والتنشئة والتدريس والتربية الوطنية.

خلاصات واستنتاجات

الإسلاميون ونقاشات «ما بعد المشاركة السياسية»(*)

مع مرور الوقت ابتعدت أغلب الحركات الإسلامية السياسية، التي تؤمن بالعمل السياسي، تحديداً جماعة الإخوان وشبيهاتها، عن مقاربة سيد قطب باتجاه القبول بالإصلاح السياسي المرحلي داخل اللعبة الديمقراطية، وهو ما أكدته المبادرات الإصلاحية الأخيرة، والعديد من خطابات قادة هذه الجماعات.

بالرغم من ذلك، لم تتخلّص هذه الحركات من معضلاتها، إذ واجهت حالة «الاستعصاء السلطوي» في أغلب المجتمعات العربية، التي ترفض حكوماتها التسليم بمخرجات اللعبة الديمقراطية وبمبدأ تداول السلطة، بل وتفننت في استخدام وابتكار الأدوات التي تعيق التحول الديمقراطي، حتى إن اقتضى ذلك تفريغ المؤسسات السياسية والعمليات الانتخابية من مضامينها باستخدام أساليب متعددة ومتنوعة.

يمكن النظر إلى «الترتيب المنخفض» لأغلب الدول العربية على سلّم

(*) العنوان مستوحى من ورشة عمل مغلقة عقدت في بيروت برعاية مؤسسة كارنيغي الأمريكية، في فندق جيفينور روتانا، بتاريخ ١١ ـ ١٢ نيسان/ أبريل ٢٠٠٩، وشارك فيها عدد من القيادات الإسلامية (من جماعة الإخوان في مصر والأردن، والتجمع اليمني للإصلاح، وجمعية الوفاق البحرينية، وحزب العدالة والتنمية في المغرب، وحركة مجتمع السلم في الجزائر والحركة الدستورية في الكويت) حيث ناقش المشاركون مواقف الحركات الإسلامية في ظل أزمة العلاقة مع الحكومات، بالإضافة إلى حقول أخرى كتداخل الدعوي بالسياسي والعلاقة مع الحركات السياسية العلمانية. . انظر: عمرو حمزاوي، «الإسلاميون في العالم العربي: النضج في ظروف الأزمة،» **الحياة**، ٢٣/ ٤/ ٢٠٠٩.

الديمقراطية العالمي لإدراك تخلف هذه الدول عن «موجات التحول الديمقراطي»، التي مرت بها المجتمعات المعاصرة، وهو ما يجعل من اختيار الحركات الإسلامية من اللعبة الديمقراطية في الوصول إلى السلطة بمثابة طريق مغلق في الراهن السياسي العربي[١].

هذا المحصول الضعيف للحركات الإسلامية في المسار الديمقراطي تقابله مواجهة معلنة في كثير من الأوقات مع الحكومات العربية، سواء اتخذت طابعاً أمنياً أو سياسياً، أو حتى اجتماعياً، من خلال ما يسمى «ضرب البنية التحتية» لهذه الحركات، والتي تشمل مؤسساتها الاقتصادية والخدماتية والوعظية، والعمل على إعادة هيكلة أدوارها ونفوذها الاجتماعي والسياسي[٢].

فضلاً عن ذلك، أتقنت أغلب الحكومات العربية فن العزف على وتر «الفزّاعة الإسلامية» في تعزيز تحالفها التاريخي مع الغرب والتأكيد على الصفقة السياسية ـ الأمنية المبنية القائمة على تبادل المنافع بين الطرفين، في مواجهة «البديل الإسلامي» الذي يحرّض تياراً واسعاً في دوائر التفكير والسياسة الغربية على أنه يمثل تهديداً لمصالح الدول الكبرى في المنطقة[٣].

ولم تقف حدود لعبة الحكومات عند ذلك، بل استغلت سوق الاختلاف والتنازع بين الحركات والجماعات الإسلامية وبدأت بتطبيق وصفات تدفع باتجاه ضرب هذه الحركات ببعضها، وتوظيف التقليديين والصوفيين في مواجهة الحركات الإسلامية المعارضة، فضلاً عن توظيف

---

(١) انظر: نجيب الغضبان، **التحول الديمقراطي والتحدي الإسلامي في العالم العربي، ١٩٨٠ ـ ٢٠٠٠** (عمّان: دار المنار، ٢٠٠٤)، ص ٧٠ ـ ٩٥، حيث يعرض لانتكاسات التحول الديمقراطي ودرجات الدول العربية على السلم الديمقراطي العالمي فضلاً عن طبيعة الأزمة البنيوية بين الحركات الإسلامية والحكومات العربية.

(٢) قارن ذلك بـ: خليل العناني، **الإخوان المسلمون في مصر.. شيخوخة تصارع الزمن!** (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٧)، ص ١٥٣ ـ ١٧٧، وذلك حول الفصل المرتبط بحادثة الأزهر والمواجهة الأمنية والسياسية بين جماعة الإخوان والحكومة المصرية بعد حادثة طلاب الأزهر ومخرجات الانتخابات البرلمانية الأخيرة.

(٣) انظر: محمد أبو رمان، «إدماج الإسلاميين في السياسة العربية (الفرص والتحديات والعوائق)،» ورقة قدمت إلى: **المؤتمر الدولي نحو خطاب إسلامي ديمقراطي مدني** (عمّان: مركز القدس للدراسات السياسية، ٢٠٠٧)، ص ٢١٥ ـ ٢٣٠.

الانقسامات الاجتماعية والثقافية في بناء توازنات تمنع من المضي في مشروع إصلاح بنيوي.

حالة «الانسداد السياسي» الحالية وضعت الحركات الإسلامية «الانتخابية» في منتصف الطريق، فلا هي تعتمد أساليب ثورية أو انقلابية فتُحدث تغييراً جذرياً في هذه النظم، ولا هي في المقابل قادرة على إحداث تغيير ملموس نوعي في المشهد السياسي العربي، مما أصاب الحركات الإسلامية نفسها بانتكاسات تنظيمية داخلية أو سياسية، يتبدّى ذلك في ظاهرة ما بات يطلق عليه «المد والجزر» في شعبية هذه الحركات وحضورها السياسي والاجتماعي(٤).

ومع التراجع المشهود في جماهيرية الحركات القومية واليسارية في «الشارع العربي» وبروز القوى الإسلامية، بشقيها السلمي والإحرابي، فإنّ المشهد السياسي العربي غالباً ما بات مسلوباً للعبة «القطة والفأر» بين الحكومات والحركات الإسلامية، وبدا الحراك الديمقراطي وكأنه يدور في «حلقة مفرغة» بين تحقيق هذه الحركات انتصارات انتخابية تكتيكية، ثم انقضاض الحكومات على هذه المكتسبات، وإعادة الحركات إلى «مربع الدفاع عن النفس» أو الشعور بـ «الخطر الوجودي»(٥).

«الحلقة المفقودة» في المشهد الحالي تتمثل في عجز الحركات الإسلامية عموماً عن تعبئة الشارع بصورة سلمية وبناء موجات من المدافعة المستندة إلى «ضغط شعبي» عام يُجبر الحكومات العربية على تقديم تنازلات وعقد صفقات «منتصف الطريق»، التي تسوق هذه الدول إلى تغييرات سياسية بنيوية تؤدي إلى تقوية دعائم الحياة الديمقراطية، كما حدث مؤخراً في دول تحولت باتجاه الديمقراطية، في أوروبا الشرقية.

---

(٤) Marina Ottaway and Amr Hamzawy, «Islamists in Politics: The Dynamics of Participation,» *Carnegie Papers* (Carnegie Endowment for International Peace), no. 98 (November 2008), pp. 19-22.

(٥) انظر حوار أجراه محمد أبو رمان مع فهمي هويدي تحت عنوان: «المفكر الإسلامي فهمي هويدي في حوار خاص لـ «المجلة»: الدولة الإسلامية ترف فكري!،» **مجلة المجلة** (١٧ أيار/ مايو ٢٠٠٧)، <http://al-majalla.com/SiteImages/NewsMain/1327.jpg>.

حيث يقول هويدي إنّ الحركة الإسلامية المصرية شغلت بالدفاع عن نفسها وعن وجودها ما لم يمكّنها من تطوير خطابها الفكري خلال المراحل السابقة.

هذه الحال، دفعت ببعض المثقفين الإسلاميين إلى التفكير في اجتراح حلول استثنائية خارج السياق المألوف، ولعل أبرز مثالين اثنين د. محمد سليم العوّا، الذي يتساءل عن جدوى المشاركة السياسية لدى جماعة الإخوان في مصر، في وقت لا تؤثر فيه كتلة تتكون من ثمانية وثمانين نائباً في تغيير السياسات العامة في البلاد، مقابل تعرُّض الجماعة لضربات أمنية وسياسية واقتصادية قاصمة.

ليصل العوّا من هذه المؤشرات الواقعية إلى دعوة الإخوان نحو التراجع عن المشاركة السياسية الفاعلة والاهتمام بالعمل التنموي الوطني العام، خارج السياق الحزبي لمواجهة التحديات الحقيقية التي يواجهها المجتمع المصري[٦].

دعوة مماثلة أطلقها د. عبد الله النفيسي حين دافع عن قرار إخوان قطر حلّ التنظيم والاتجاه إلى صيغة أخرى من العمل العام يتلاءم مع الطبيعة الاجتماعية القطرية، داعياً جماعة الإخوان إلى التفكير في هذه الخطوات التي تساعد على الخروج من الحلقة المفرغة في الصراع مع السلطات العربية اليوم[٧].

ربما تعكس دعوات هؤلاء المثقفين شعوراً «مبطّناً» بالمأزق السياسي العربي الراهن وعبثية الاستمرار في اللعبة الصفرية، التي لا تأتي بنتائج حقيقية، والعودة إلى رهانات «الإصلاحية الأولى» بالتركيز على تأهيل المجتمعات العربية وتخليصها من أمراضها ومشكلاتها، من خلال الإصلاح الديني والثقافي والتركيز على الأعمال الخيرية والتنموية، التي تنهض بهذه المجتمعات، وصولاً إلى مرحلة تكون قادرة فيها على مواجهة الحكومات العربية.

هذه الدعوات تفتح المجال أيضاً إلى ملاحظة يرصدها مراقبون وباحثون، في حقل الفكر الإسلامي المعاصر، وفحواها أنّ تركيز الحركات

---

(٦) انظر: محمد سليم العوّا، «أدعو الإخوان إلى ترك العمل السياسي،» أجرى الحوار إسلام عبد العزيز فرحات، موقع إسلام أون لاين، ١٠/ ٦/ ٢٠٠٧، <http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1181062529733&pagename=Zone-Arabic-Shariah%2FSRALayout>.

(٧) انظر: عبد الله النفيسي، «الحالة الإسلامية في قطر،» <http://www.alnefisi.com/Default.aspx?Pages=item&id=62>.

الإسلامية، الإحيائية (على حد تعبير د. رضوان السيد) غلب عليه سؤال الهوية الجامعة في مقابل تراجع الشواغل الإصلاحية والتنموية التي طبعت خطاب «الإصلاحية الأولى»، التي مثّلها كل من محمد عبده ورشيد رضا، والتي ركزت على أهمية الإصلاح الديني والمجتمعي والتعليمي، بدلاً من إهدار الوقت في العمل السياسي الذي لم يستكمل عدّته الاجتماعية، إن جاز التعبير[8].

في المقابل، ثمة مخارج أخرى من المأزق السياسي الراهن لا تقود إلى التخلي عن «الزحف الديمقراطي السياسي»، على حدّ تعبير الباحث نجيب الغضبان، بقدر ما تدفع إلى استكمال الطريق إلى نهايته أسوة بحزب العدالة والتنمية التركي، الذي تغلّب على معضلة «العسكر» بإعادة هيكلة شعارات وبرنامج ومواقف الحزب، باتجاه الاستنكاف عن الشعار الإسلامي والإعلان عن برنامج وطني شامل يضم فئات اجتماعية واسعة وفك شيفرة التحالف بين العسكر والغرب، من خلال اجتراح خطاب يشكك في جدوى التحالف التاريخي بين هذين الطرفين.

أردوغان وغول يشكّلان في النموذج الجديد لحظة انعطاف في المشروع السياسي الإسلامي، وإن كانت لا تحظى بقبول لدى كثير من الإسلاميين باعتبار أنّ ذلك تخلٍّ عن «هوية المشروع الإسلامية» من ناحية، وأنّها تتجاوز منطقة المتغيرات والعفو التشريعي والتلاعب فيها إلى مساحة الثوابت الدينية التي لا تقبل الاجتهاد أو الخروج عليها[9].

في المحصلة، لا يتصور بقاء الوضع الراهن، فالحكومات العربية تعاني أزمات بنيوية في الشرعية السياسية وفي فشل المشاريع التنموية والضغوط السكانية والاقتصادية، التي تضغط على عصب علاقتها بالمجتمعات وتجعلها

---

(٨) انظر: عبد الإله بلقزيز، **الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١)، ص ١٥٣ ـ ٢١١، ورضوان السيد، **سياسات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧)، ص ٢٠٠ ـ ٢٢٣.

(٩) انظر: خالد حسنين، محمد أبو رمان ومنار الرشواني، **الجراحة التجميلية للعمل الإسلامي: «قراءة في تجربة حزب العدالة والتنمية التركي»** (عمّان: مركز دراسات الأمة، ٢٠٠٤)، ص ٦٠ ـ ٩٢. وقارن ذلك بـ: **إسلاميو تركيا العثمانيون الجدد: البدايات، المكونات، التحولات، المعادلات** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٥)، ص ٨١ وما بعدها.

على صفيح ساخن. لذلك فإنّ التحدي الحقيقي أمام الحركات الإسلامية، باعتبارها القوى الشعبية الصاعدة، هو في مدى قدرتها على توظيف هذه الظروف والبحث عن اختراقات نوعية تعيد تعريف الراهن السياسي بصورة مغايرة للمشهد الحالي.

قد تكون دعوة طارق البشري إلى «الإسلامية الوطنية» أحد هذه الاكتشافات، التي لا تزال في إرهاصاتها بين الحركات الإسلامية والقوى السياسية الأخرى، وقد تساعد لاحقاً على بناء جبهات وطنية وتحالفات سياسية عميقة لتكثيف الضغط على الحكومات باتجاه إصلاحات بنيوية نوعية، لكن الوصول إلى تلك المرحلة يتطلب مراجعات إسلامية أيديولوجية وسياسية، وكذلك قراءة أدق للبيئات المحلية والدولية، التي تتحرك هذه الجماعات فيها.

في جميع الحالات والرهانات والخيارات؛ يبقى السؤال اليوم مفتوحاً أمام الحركات الإسلامية حول مرحلة «ما بعد المشاركة السياسية».

القسم الرابع

الوجه الآخر لـ «الإسلام الحركي»:
التغيير خارج قبة البرلمان أو بعيداً عن قواعد «اللعبة الديمقراطية»

استهلال

تبدو خارطة الحركات الإسلامية اليوم متشعبة، تتعدد مستوياتها وتتنوع مقارباتها الفكرية ومناهجها السياسية، ويصعب اختزالها بتلك الحركات الإسلامية التي تقبل باللعبة السياسية.

تمتد (تلك) الخارطة الإسلامية بين التوجهات الشعبية المختلفة، كالجماعات الصوفية والمنظمات الإسلامية الخيرية أو الثقافية، والمساجد (وما تقدمه من خطاب ديني) والجمعيات الدينية، والحركات الدعوية كجماعة الدعوة والتبليغ، وظاهرة الدعاة الجدد (حركة صنّاع الحياة مثلاً)، وكذلك الجماعات السلفية بألوانها وتجلياتها المختلفة، وصولاً إلى حزب التحرير الإسلامي، ثم الحركات الإسلامية التي تشارك في اللعبة السياسية، وفي داخل هذه الحركات نفسها ـ أيضاً ـ هنالك توجهات ومواقف وآراء واجتهادات مختلفة ومتباينة، ليس فقط تجاه الموقف من السلطة، بل حتى ازاء حدود اللعبة السياسية والديمقراطية والتعددية واستراتيجيات التغيير والإصلاح السياسي.

سيناقش هذا الفصل موضوع الحركات الإسلامية التي تقدّم نماذج حاضرة في المشهد الاجتماعي والسياسي العربي، وتؤدي دوراً سياسياً، مباشراً أو غير مباشر، لكن خارج قبة البرلمان أو اللعبة السياسية الرسمية المعلنة داخل العديد من الدول العربية.

ولا يدخل في هذا المجال تلك الحركات التي ترغب بالمشاركة في اللعبة السياسية وتؤمن بالديمقراطية طريقاً إلى الإصلاح والتغيير، لكنها محظورة وممنوعة (كما هي الحال بالنسبة إلى جماعة الإخوان المسلمين في سورية وحزب النهضة في تونس).

موضوع الفقرات التالية، إذاً، هو الحركات والأحزاب الإسلامية، التي

لا تقبل ـ ابتداءً ـ بالتغيير عن طريق اللعبة السياسية ولا البرلمان، على الأقل في الصيغة الواقعية القائمة، وتبحث عن استراتيجيات أخرى، سواء كان ذلك بالعمل بين الجماهير وتشكيل وعيها، أو العمل المسلّح، أو التغيير المدني السلمي خارج سياق اللعبة السياسية، أو حتى الانقلابات العسكرية.

الحركات أو الجماعات الإسلامية المقصودة في هذا القسم، هي تلك التي ينطبق عليها أحد المؤشرات التالية أو أكثر:

ـ اتخاذ طريق «العمل المسلح» في إدارة الصراع السياسي الداخلي.

ـ تبنّي مبدأ «الانقلاب العسكري» بصورة مباشرة أو غير مباشرة.

ـ رفض شروط اللعبة السياسية الحالية في العديد من الدول العربية.

ـ رفض الديمقراطية أو التشكيك في جدواها في العالم العربي حالياً.

ـ الابتعاد عن العمل السياسي المباشر، مع التأكيد على مشروعية النظم العربية الحالية ووجوب طاعتها.

وإذا كان من الصعوبة المنهجية الإحاطة بخارطة الحركات الإسلامية «المستنكفة عن اللعبة السياسية»، في الفقرات التالية، فسوف يقتصر الباحث على عرض أربعة نماذج، يمثّل كل منها حركة رئيسة، سواء في المشهد العربي الإقليمي أو العالمي، أو حتى المشهد المحلي:

ـ السلفية التقليدية، بما تمثله من الإعلان عن «ترك السياسة»، في مقابل مساهمتها الفكرية والدينية في دعم الحكومات وتأييدها ضد الحركات الإسلامية الأخرى، من خلال خطاب يحث دوماً على نبذ الديمقراطية و«تضليل المعارضة» ورفض الحزبية السياسية، مع سعي الباحث لتفسير مواقف هذه الجماعات بين إعلان تلك الطاعة للحكومات العربية عموماً واتهام السياسة المعاصرة بأسرها بالفساد والضلال، بما في ذلك الديمقراطية وقيمها.

ـ السلفية الجهادية، بما تمثله من إعلاء لمبدأ «الحاكمية الإلهية» وتكفير النظم العربية الحاكمة بأسرها، واتخاذ مواقف حاسمة ضد المؤسسات السياسية، ومن الديمقراطية والتعددية، واتخاذ «العمل المسلّح» استراتيجية للتغيير.

ـ حزب التحرير الإسلامي، الذي يتخذ من عودة «الخلافة الراشدة» هدفاً سياسياً رئيساً، ويرفض المشاركة في اللعبة السياسية، ويجمع بين العمل

على تغيير الرأي العام وتأييد فكرة الانقلاب العسكري وصولاً إلى السلطة.

ـ جماعة العدل والإحسان في المغرب، التي لا ترفض المشاركة السياسية من حيث المبدأ، لكنها تضع شروطاً يصعب قبولها من السلطة الحالية، ويمتاز موقفها من الديمقراطية بـ «الالتباس» أو محاولات «التهجين» لإخضاع الديمقراطية لمقاييس الجماعة وتصوراتها السياسية.

تبقى الملحوظة المنهجية الضرورية، في السياق ذاته، أنّ دراسة هذه الجماعات أو المجموعات ستختلف عن دراسة خطاب المفكرين الإسلاميين المستقلين، كما هي الحال في الأقسام الأولى، إذ سيعمد الكاتب في هذا القسم إلى الاقتراب من رؤية هذه الجماعات للإصلاح السياسي من ثلاثة أبعاد رئيسة:

البعد **الأول**، تقديم «الفكر الحركي» أو المفاهيم العامة الحاكمة لدى كل حزب أو جماعة من خلال منظّريها أو مفكّريها المعتمدين، من دون التقيد بمفكر معين.

البعد **الثاني**، تقديم موجز حول الدور السياسي لهذه الجماعات السياسي بصورة عامة، ومراكز انتشارها، للإحاطة بالشروط السياسية والاجتماعية التي يتحرك خلالها خطابها إرسالاً واستقبالاً.

البعد **الثالث**، استنطاق مفهوم الإصلاح السياسي أو التغيير لدى هذه الجماعات والتيارات، وموقعه في خطابها وسماته العامة.

الفصل السادس عشر

السلفية(*) التقليدية: التصفية والتربية طريق الإصلاح

يُستخدم مصطلح «السلفية التقليدية» (أو السلفية العلمية أو السلفية السلطوية) للإشارة إلى اتجاه واسع وعريض، داخل الجماعات والحركات

(*) يعتبر مفهوم «السلفية» من أكثر المفاهيم المتداولة التباساً وغموضاً وإشكالية، على الرغم من شيوعه وانتشاره واستخدامه على نطاق واسع من لدن الباحثين والمفكرين، ومع ذلك يمكن القول بوجود جملة من السمات التي تتحكم في تشكيلات ومكونات مصطلح «السلفية» وفي مقدمتها الالتفاف حول مقولة: «الاتباع لا الابتداع»، فقد تشكلت السلفية تاريخياً عبر المناداة بالرجوع إلى الأصلين المكونين للحضارة الاسلامية وهما: الكتاب والسنة وقراءتهما قراءة ظاهرية حرفية بعيداً عن آليات القراءة التي تعتمد على استراتيجيات التأويل والتفسير.

تبلورت السلفية تاريخياً مع بروز مفهوم «أهل الحديث» الذي ظهر في مواجهة «أهل الرأي»، الذين توسلوا بمناهج عقلية في قراءة النص وتأويله، الأمر الذي اعتبره «أهل الحديث» انحرافاً وخطراً يهدد صفاء الإسلام ونقاءه ويؤذن بانهيار الأمة وسقوطها في «محدثات الأمور».

تستمد السلفية المعاصرة نظرياتها ومقولاتها تاريخياً من مفهوم «أهل الحديث» كمرجعية أساسية وممثلها الأكبر الإمام أحمد بن حنبل، الذي صمد في «محنة خلق القرآن»، وعمل على بلورة وعي سلفي جمعي، شهد ازدهاراً وانحساراً وتقلب في أطوار تاريخية متعددة، حتى قدوم ابن تيمية في القرن الثامن الهجري، ويعتبر أحد أهم المرجعيات السلفية التاريخية التي عملت على إسناد الفكر السلفي وإمداده بطاقة حيوية، لا تزال آثارها حاضرة بقوة في توجهات السلفية المعاصرة.

ويمثل الشيخ محمد بن عبد الوهاب، الذي ظهر في القرن الثامن عشر في الحجاز إبان انحطاط الدولة العثمانية وتراجعها وصعود الغرب الاستعماري، لحظة تاريخية حاسمة أثرت في مجمل الحركات الإصلاحية، التي ظهرت في العالمين العربي والإسلامي في ظل تصاعد الاستعمار الغربي بما كان يشكله من تهديد وخطر محدق بـ «دار الإسلام». وقد استمرت تلك الدعوات ذات الطبيعة السلفية طيلة فترة الانحسار العثماني، وازدهرت اثناء الحقبة الاستعمارية الأوروبية، وآذنت بظهور =

السلفية عموماً، يتبنى خطاباً سياسياً تصالحياً ومسانداً لشرعية الحكومات العربية، ويستنكف عن المشاركة المباشرة في الحياة السياسية، سواء في الانتخابات النيابية والتشريعية أو المسيرات والمظاهرات والبيانات السياسية.

ويؤكّد هذا الاتجاه على أن اهتمامه الرئيس وتركيزه الكبير على الشؤون الدينية (بتصحيح عقائد المسلمين وإدراكاتهم الفقهية والفكرية حول الإسلام) ونشر وعي عام إسلامي يتبنى مقولات المدرسة السلفية (هذه) في شتى شؤون الحياة.

إلّا أنّ الراصد والمراقب لهذا الاتجاه يلحظ، بصورة واضحة ومباشرة، المفارقات التي يقع فيها سواء على صعيد الخطاب أم الممارسة. فهو وإن كان يتبنى، ابتداءً، مفهوماً شاملاً ومهيمناً للإسلام، يجعل السياسية جزءاً لا يتجزأ منه، إلّا أنه في الوقت نفسه يتبرأ من العمل السياسي ومن أهميته، ويصوّر الحياة السياسية المعاصرة بكتلة من «السواد»، و«الظلام» و«الخروج على قواعد الشريعة الإسلامية».

لو وقف «التقليديون» عند هذا الحد، لكان بالإمكان تفسير موقفهم بالاستنكاف عن المشاركة في «العمل السياسي»، والالتزام برؤية مختلفة للإصلاح تقوم على تصحيح المعارف الدينية وتربية الناس عليها، لكنهم في

= «سلفيات متعددة» من أبرزها: «السلفية الوهابية»، التي أسسها الشيخ محمد بن عبد الوهاب في الحجاز وازدهرت مع أئمة الدعوة النجدية، و«السلفية الإصلاحية» في مصر التي بلورها الأفغاني ومحمد عبده ثم رشيد رضا، و«السلفية الوطنية» التي ظهرت في المغرب العربي، واستندت إلى فكر الحجوي والعربي، ثم ابن باديس ومالك بن نبي وعلال الفاسي.

شهدت الحقبة «ما بعد الاستعمارية» تراجعاً وانحساراً نسبياً للتيارات السلفية والإسلامية عموماً مع بروز الدولة الوطنية عقب الاستقلال التي استندت إلى أيديولوجيات قومية ويسارية وليبرالية، إلا أن المشهد العربي والإسلامي شهد تحولاً جذرياً عقب هزيمة حزيران/ يونيو ١٩٦٧ لتصبح الظاهرة الإسلامية منذ سبعينيات القرن الماضي تهيمن على الفضاء السياسي الاجتماعي. وظهرت سلفيات جديدة تبلورت عن ظهور حركات سلفية تقليدية وإصلاحية وجهادية تشترك في رؤيتها الكلية إلى العالم وتفترق في أولوياتها السياسية العملية.

لمزيد من التفاصيل حول مفهوم السلفية، انظر: مصطفى حلمي، **قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي: بحوث في العقيدة الإسلامية** (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥)، ومحمد عابد الجابري، «الحركة السلفية والجماعة الدينية المعاصرة في المغرب،» ورقة قدمت إلى: **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي** (ندوة)، مكتبة المستقبلات العربية البديلة، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية، ط ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨)، ص ١٨٧ ـ ٢٣٣.

الوقت نفسه لا يتوانون عن التعاون مع حكومات عربية، ضد خصومها السياسيين، وبصورة خاصة الحركات الإسلامية الجهادية والإصلاحية[1]. بل وتعتمد مؤسسات الرسمية العربية توصية قدّمتها مؤسسة راند الأمريكية المعروفة وتتضمن هذه ضرورة استخدام وتوظيف «الإسلام التقليدي» في مواجهة «الإسلام الجهادي»[2].

تبدو المفارقة الأخرى أنّ التيار السلفي التقليدي ـ وهو يسوّغ السياسات الرسمية العربية ويمررها ويهاجم الحركات الإسلامية الأخرى المعارضة بشراسة ـ يتبنّى خطاباً دينياً مغلقاً بالتوازي مع خطاب سياسي يرفض جميع المؤسسات السياسية الحديثة من برلمان وأحزاب، ولا يقبل الديمقراطية، ويرى أنّها جميعاً بمثابة «بِدَعٌ» تخالف الشريعة الإسلامية.

ويتبنى التيار السلفي ـ أيضاً ـ خطاباً مغلقاً إقصائياً من الآخر، سواء في الغرب أو في الأيديولوجيات العلمانية في العالم العربي والإسلامي، ويمتاز بنزعة محافظة وتقليدية حادّة في الشؤون الاجتماعية والثقافية والسياسية، تجاه المرأة وحقوق الإنسان المدنية والسياسية. . الخ.

إلى هنا تبدو معضلة، وربما أزمة النظم والحكومات العربية، في توظيف فتاوى ومواقف هذا التيار في اللعبة السياسية، وفتح آفاق العمل له في المجالات الاجتماعية والدينية للتأثير في الناس واضحة للعيان.

إذ إنّ هذه الحكومات ـ بذريعة «الأمن» ـ تُضعف إمكانيات ومجالات العمل الإسلامي السياسي، وتساهم في تجذير هذه التيارات، وتسمح لها بالتأثير في الرأي العام وصوغ مفاهيم دينية مناقضة لما تدّعيه (هذه الحكومات) من تعزيز الفهم المستنير والمعتدل للإسلام!

---

(١) انظر: محمد أبو رمان، «الفساد السلفي،» **الغد** (عمّان)، ٢٩/ ١٠/ ٢٠٠٧، <http://www.alghad.jo/index.php?article = 7450>.

(٢) أوصى تقرير صادر عن مؤسسة راند بضرورة الاعتماد على الجماعات الإسلامية التقليدية لمواجهة الحركات الإسلامية الجهادية والسياسية على السواء، انظر: Angel Rabasa [et al.], *Building Moderate Muslim Networks* (Santa Monica, CA: Rand Corp., 2007), <http://www.rand.org>.

وقارن ذلك بـ: رفيق عبد السلام، «بناء شبكات الاعتدال الإسلامي،» الجزيرة نت، <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/F309250A-2A81-4533-9D57-AC6CFBF05DB1.htm>,

حيث يلخص الآليات والتوصيات التي تقترحها دراسة راند لمواجهة الإسلام السياسي بالاعتماد على الألوان الآخرى من الحركات الإسلامية.

على صعيد الحضور والدور، فقد شهد التيار السلفي التقليدي انتشاراً وازدهاراً واضحاً في مجتمعات عربية وإسلامية، بخاصة بعد فترة السبعينيات، بعد الثورة النفطية، وساهمت المؤسسات الدعوية التي أنشأتها السعودية في أماكن مختلفة من العالم في نشر الفكر السلفي، كما أدّت مرحلة البناء والتعمير في الخليج العربي خلال العقود الأخيرة، وما تطلّبته من مهنيين وعمال إلى تأثر فئات اجتماعية عربية عريضة بالخطاب السلفي ومضامينه.

برزت مؤسسة «هيئة كبار العلماء في السعودية» بوصفها إحدى المؤسسات الرئيسة التي شاركت بفعالية في بناء الخطاب السلفي التقليدي. وهنالك مساهمة الشيخ ناصر الدين الألباني(٣) وتلاميذه ومدرسته، بخاصة في التعاطي مع الشأن السياسي.

فانتشرت أدبيات ومواقف هذه المقاربة في كثير من المجتمعات والدول في مختلف أرجاء العالم، وأصبحت نافذة ومهيمنة على مجموعات من الأفراد، وتشكل جزءاً حيوياً من الحالة الإسلامية العامة، وتنافس الحركات الإسلامية الأخرى، مثل جماعة الإخوان المسلمين، في تجنيد الأتباع والأنصار وتشكيل الوعي الاجتماعي بالإسلام ومفاهيمه وإدراكاته(٤).

---

(٣) محمد ناصر الدين الألباني (١٩١٤ ـ ١٩٩٩)، ولد في مدينة أشقودرة عاصمة ألبانيا عام ١٩١٤، وهاجر مع والده وعائلته إلى دمشق عام ١٩٢٢، عمل في مهنة تصليح الساعات، وتلقى تعليمه الابتدائي في مدرسة جمعية الإسعاف الخيرية، ثم ترك الدراسة النظامية ليتلقى تعليماً موازياً على يد والده وعدد من المشايخ، وكان حنفي المذهب. تحول نحو مذهب أهل الحديث بعد دراسته لهذا العلم، وتأثر بدعوة رشيد رضا السلفية الإصلاحية، وأصبح محدث الديار الشامية بلا منازع، عمل على بلورة مدرسة سلفية ترتكز على نظرية التصفية والتربية، له عشرات الكتب والرسائل والمؤلفات في علوم الحديث والفقه، وتوفي في مدينة عمّان سنة ١٩٩٩، وله أتباع وأنصار في سائر أنحاء العالم الإسلامي، وتكريماً لجهوده العلمية في خدمة السنة النبوية منح الشيخ جائزة الملك فيصل لعام ١٩٩٩. ومن مؤلفاته: **سلسلة الأحاديث الصحيحة، وسلسلة الأحاديث الضعيفة، وصفة صلاة النبي صلى الله عليه وسلم.** وبلغت مؤلفات الألباني أكثر من ٢١٦ بين مجلدات ورسائل، ومعظمها يتعلق بعلم الحديث، تصحيحاً وتضعيفاً.

(٤) قارن ذلك بالحوار الذي أجراه الباحث مع د. بسام العموش، أحد القياديين السابقين في جماعة الإخوان المسلمين في الأردن، ويشير فيه إلى أنّ الجماعات السلفية تكتسب نفوذاً اجتماعياً، على حساب جماعة الإخوان المسلمين، انظر: «العموش: «الإخوان المسلمون» بحاجة إلى «بروسترويكا»،» أجرى الحوار محمد أبو رمان، **الغد**، ٩/ ٧/ ٢٠٠٧، <http://www.alghad.com/?news=186069>.

أولاً: الانتخابات النيابية كفر بالإسلام!

يتبنى التيار السلفي التقليدي أفكاراً سياسية متشددة ذات منحى تكفيري تجاه الديمقراطية ومفهوم المشاركة السياسية في الانتخابات التشريعية والنيابية بصورة خاصة. إذ يؤكد الألباني على كفرها وخروجها عن الإسلام بقوله: «أما الانتخابات السياسية، فهي بالطريقة الديمقراطية حرام لا تجوز، والمجالس النيابية التي لا تحتكم إلى كتاب الله وسنة رسوله، إنما تتحاكم إلى الأكثرية فهي مجالس طاغوتية لا يجوز الاعتراف بها، فضلاً عن أن يسعى المسلم إلى إنشائها، ويتعاون في إيجادها، وهي تحارب شرع الله ولأنها طريقة غربية من صنع اليهود والنصارى، ولا يجوز شرعاً التشبه بهم»(٥).

فتكفير الديمقراطية والتعددية والانتخابات النيابية هو أحد «ثوابت» الفكر السلفي الألباني السياسي، وقد جاء في كتاب **مدارك النظر في السياسة**، وهو أحد الكتب السياسية المرجعية لهذا التيار، لعبد المالك الجزائري، وقدم له وقرظه الشيخ الألباني بأنّ «المسار الانتخابي نظام كافر، لأنه يساوي فيه بين المسلم والكافر.. وأعظم هذه كلها أنه يساوي فيه الإسلام بالكفر.. فإن حديثهم كله انتصار لـ «اختيار الشعب» و«إرادة الشعب» و«أحكام الدستور».. قبّح الله هذا الدين ما ترك شيئا لله إلا جعله قرباناً لطواغيته، إنه دين الديمقراطية، وهذه الالفاظ الفجة من قاموسه الذي استبدلوه بالوحي وأعطوا به الدنية في دينهم»(٦).

أما التعددية السياسية والفكرية؛ فيؤكد الألباني على أنها فرع من الديمقراطية وهي قسمان: تعددية سياسية وتعددية فكرية عقائدية، أما التعددية العقائدية فمعناها أن الناس في ظل النظام الديمقراطي لهم الحرية في أن يعتقدوا ما يشاؤون، ويمكنهم الخروج من الإسلام إلى أي ملة أخرى، حتى لو كانت يهودية أو نصرانية أو اشتراكية أو علمانية، وتلك هي الردة بعينها.

أما التعددية السياسية: «فهي فتح المجال لكافة الأحزاب بغضّ **النظر** عن أفكارها وعقائدها لتحكم المسلمين عن طريق الانتنخابات وهذا فيه مساواة بين

---

(٥) محمد ناصر الألباني [وآخرون]، «مسائل عصرية في السياسة الشرعية،» **الأصالة**، العدد ٢ (جمادى الآخر ١٤١٣هـ/[كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٢م])، ص ٢٢.

(٦) عبد المالك الجزائري، **مدارك النظر في السياسة بين التطبيقات الشرعية والانفعالات الحماسية**، ط ٢ ([د. م.]: دار أهل الحديث، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م)، ص ٢٤٠ ـ ٢٤١.

المسلم وغيره، وهذا خلاف للأدلة القطعية التي تحرم أن يتولى المسلمين غيرُهم، ولأن التعددية تؤدي إلى التفرق والاختلاف الموجب لعذاب الله(٧).

ثانياً: «التغيير السياسي» بعيداً عن السياسة!

إذا كان التصور السياسي للسلفية التقليدية يقوم على تكفير المؤسسات الديمقراطية والاستنكاف عن المشاركة السياسية ورفض مبدأ التعددية الحزبية، فإنّ التقليديين يرفضون العمل المسلّح، على النقيض من السلفيين الجهاديين، ويندّدون به ويعتبرون من يقوم به من الخوارج والضالين، ويصرّون على أنّ العلاقة مع الحاكم تتمثل بالطاعة والانصياع والنصيحة السرية، من دون القبول بالحقوق السياسية والمدنية من المعارضة وحق التعبير والتجمع. . إلخ، على اعتبار أنّ هذه جميعها «بدع غربية»، ليست من الإسلام في شيء وتتنافى مع الأحكام الشرعية.

وفقاً لهذه المقومات؛ فإنّ رؤية السلفية التقليدية للتغيير تتمثل بالابتعاد عن الشأن السياسي، والتركيز على مبدأ يطلقون عليه «التصفية والتربية»، على قاعدة «اتباع السلف الصالح» ورفض «البدع في الدين»، ما يجعل الاهتمام بتنقية أدبيات العقيدة والفقه والشريعة الإسلامية شغلاً أساسياً في منهج السلفية التقليدية، وصولاً إلى بناء جيل يتمثل الفهم الصحيح للإسلام، «كما كان عليه السلف الصالح»، ويشكّل رافداً من روافد التأثير على المجتمع وتصحيح تصوراته الدينية، ما يهيئ لاستئناف الحياة الإسلامية بصورتها الصحيحة(٨).

وفقاً للألباني؛ فإنّ مشكلة تخلف وتأخر العالم الإسلامي اليوم تكمن في المسلمين وليس في الإسلام، وذلك بسبب ما تعرض له تاريخياً من تحريف وانحراف عمل على تشويه صورته النقية، التي كان عليها إبان عصر الصحابة والسلف الصالح. والنهضة لا يمكن أن تتحقق الا بالعودة إلى الكتاب والسنة، وفهمهما على منهج السلف الصالح.

ذلك الفهم السليم يتمثله «أهل الحديث» تاريخياً، فهم الفرقة الناجية

---

(٧) انظر: الألباني [وآخرون]، المصدر نفسه، ص ١٨ ـ ١٩.

(٨) انظر الغلاف الآخير لأعداد مجلة **الأصالة** التي يصدرها مركز الألباني للدراسات في عمان، وتمثل الخط السلفي التقليدي، إذ تضع المجلة تصورها للعمل الإسلامي وفي مقدمة ذلك بناء جيل يحاكي السلف الصالح يمهد الطريق لاستئناف الحياة الإسلامية.

والطائفة المنصورة التي عملت على الحفاظ على نقاء الاسلام، أمّا سائر الفرق الاسلامية ـ كالمعتزلة والأشاعرة والشيعة والصوفية وغيرها ـ فهي من «الفرق الهالكة»، كما إن المذاهب الفقهية من الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية وغيرها، عملت على «ترسيخ الفرقة والتعصب»، وساهمت في حالة التخلف والابتداع[٩].

وعلى هذا؛ يؤكد الألباني استحالة قيام دولة الإسلام من دون المرور بسياسات «التصفية والتربية» (تصفية العقائد والعلوم الإسلامية من البدع والضلالات والأفهام الخاطئة وتربية المسلمين على هذا الفهم بوسائل متعددة) عن طريق أسلمة المجتمع، وذلك لا يمكن تحقيقه عن طريق الاشتغال المباشر بالسياسة، سواء كان عن طريق المشاركة السياسية (ديمقراطياً باعتبارها طريقة كُفرية)، أو عن طريق الانقلاب والثورة باعتبارها بدعة لم ترد عن النبي (ﷺ)[١٠].

بعبارة أخرى، يغيب الشق السياسي تماماً عن رؤية هذا الاتجاه للإصلاح، في حين تحتل مسألة «أسلمة المجتمع» (أو الحياة الإسلامية) زوايا الرؤية كاملة، من دون أن نعثر على خيط يصل بين هذا العمل الاجتماعي وبين الوصول إلى السلطة السياسية أو إصلاحها، وهي قضية تبقى في حيز «المسكوت عنه» في خطاب هذا الاتجاه.

ثالثاً: مقاربة (ثنائية) للسياسة: النقاء الإسلامي والكفر الغربي

ما سبق يدفع إلى مناقشة مفهوم السياسة والعمل السياسي نفسه لدى هذا الاتجاه، وليس فقط مسألة المشاركة البرلمانية والسياسية بعامة.

إذ يقوم التصور السلفي (التقليدي) للسياسة على «مقاربة ثنائية» تتجسد باعتبار ما ينشأ عن التصور الإسلامي المرجعي (الكتاب والسنة وسيرة السلف

---

(٩) انظر: محمد ناصر الدين الألباني، **صفة صلاة النبي صلى الله عليه وسلم** (الرياض: مكتبة المعارف، ١٩٩٢)، ص ٤٣ ـ ٤٥، والحافظ أبو عبد الله شمس الدين الذهبي، **مختصر العلو للعلي الغفار**، اختصره وحققه وعلّق عليه وخرّج أحاديثه محمد ناصر الدين الألباني، ط ٢ (بيروت؛ دمشق: المكتب الإسلامي، ١٩٩١)، ص ٥٨.

(١٠) انظر محاضرة للألباني بعنوان: «التصفية والتربية قبل الخوض في السياسة،» موقع الشبكة الإسلامية، <http://audio.islamweb.net/audio/index.php?page=FullContent&audioid=109239>.

الصالح) هو خير مطلق، وما يأتي من الغرب (ديمقراطية، تعددية، انتخابات. .) هي شرّ مطلق.

فعلى الرغم من أنّ الألباني يتفق مع التيارات الإسلامية بأن السياسة من الدين، ويؤكد على أنّها مأمور بها شرعاً، إلا أنه يشدد في فتاواه على القول: «من السياسة ترك السياسة»، نظراً لاختلاف مضمون الحياة السياسية الحالية بالكلية عن التصور الإسلامي للسياسة[(١١)].

فالسياسة إذا كانت مطلوبة شرعاً، فإنّها، بالمعنى المعاصر، كفر ونفاق وغشّ وخداع. لهذا يشدد أتباع «السلفية الألبانية» على نفي اعتبار السلفية «حركة سياسية»، بالمعنى المرذول. يقول محمد إبراهيم شقرة «السلفية كلمة تنفي بمعناها المتبادر منه، أي معنى يدل على حركة سياسية»[(١٢)]. .

من هنا فإن «مخالطة السلوك السياسي على ما هو عليه الآن لا ينبغي، ولا وجه من الإباحة لزحزحته عن دائرة المحظورات الشرعية، ومن خالطه يؤزر ومن تاب تاب الله عليه»[(١٣)].

يؤكد الرؤية السابقة محمد موسى نصر «إن السياسة من الدين عند السلفيين، لكن أي سياسة؟ أهي سياسة الجرائد والمجلات ووكالات الانباء اليهودية والصليبية؟ أم سياسة الرسول (ﷺ) وسياسة أصحابه؟ أهي سياسة الديمقراطيين الذين يقولون بمقولة الكفار: حكم الشعب بالشعب من أجل الشعب؟ أم سياسة أهل الإسلام الذين يقولون: حكم الله تعالى بكتاب الله وسنة رسوله انطلاقاً من مبدأ الشورى الذي قرره الإسلام؟ أهي سياسة معرفة الحق بكثرة الأصابع المرفوعة في المجالس النيابية؟ ولو كانت تأييداً لفاحشة أو منكر أو شرك أو نادٍ ليلي أو مصنع للخمور، أم سياسة: إن الحكمُ إلا لله أمر ألّا تعبدو إلّا إيّاه»[(١٤)].

---

(١١) انظر: أبو عبيدة مشهور حسن آل سلمان، **السياسة التي يريدها السلفيون** (عمّان: الدار الأثرية، ٢٠٠٤)، ص ٢٣.

(١٢) محمد إبراهيم شقرة، **لا دفاعاً عن السلفية، بل دفاعاً عنها**، ص ٣٢.

(١٣) محمد إبراهيم شقرة، **هي السلفية: نسبة وعقيدة ومنهجاً**، ط ٢ ([د. م.: د. ن.]، ٢٠٠٠)، ص ١٧٩.

(١٤) محمد موسى نصر، **ماذا ينقمون من السلفية: شبهات مزعومة حول الدعوة السلفية والرد عليها** (القاهرة: دار الإمام أحمد، ٢٠٠٤)، ص ٥٤.

رابعاً: سؤال العلاقة بين الخطاب والممارسة

تتمثل «الإشكالية»، إن جاز التعبير، في خطاب السلفية التقليدية السياسي برأي خصومها في جملة من الرؤى المتضاربة، جوهراً ومضموناً، حتى إن بدا الخطاب متماسكاً من حيث الشكل، ولعلّ أبرز هذه الرؤى:

الأولى، أنّ هذه الجماعات تؤمن أن الحكومات الحالية هي إسلامية يجب طاعتها والالتزام بسياساتها ويحرم مخالفتها أو الخروج عليها أو تشكيل أحزاب سياسية، لأنّ ذلك لم يكن معهوداً في زمن السلف الصالح.

الثانية، أنّ الواقع السياسي اليوم هو واقع مليء بالمحرمات والبدع والضلالات، فيما سيؤدي الاشتباك به إلى الإضرار بمشروع الدعوة الإصلاحي. وهو ما يفسر عبارة الشيخ الألباني الشهيرة: «من السياسة ألّا نتحدث في السياسة».

الثالثة، على الرغم من كل ذلك فإنّ هذه الجماعات ليست «محايدة» سياسياً بصورة واضحة، وإنّما تصطف دوماً مع الحكومات، وتوظف فتاواها لصالح السياسات الرسمية العربية، ضد الجماعات الإسلامية الأخرى بخاصة، وحركات المعارضة السياسية بعامة.

فالسياسة الحالية، لدى هذه الجماعات، مضيعة للوقت والجهد وإهدار لمسار الإصلاح الصحيح، الذي يجب أن يركز على تصحيح المفاهيم الدينية والفكرية لدى الناس وتربيتهم على الفهم الصحيح للإسلام.

في المقابل، إذا كان هذا التيار يحرّم المعارضة والتعددية السياسية فإنه لا يبين لنا كيف يقوم «الإصلاحيون» بمواجهة الحكام «الفاسقين» أو «الفاسدين»، الذين يعيقون تحقيق أهداف الدعوة في التربية وتصحيح مفاهيم الناس، ويسنّون تشريعات تخالف الشريعة الإسلامية، بخاصة إذا كانت وسائل الإعلام تؤدي دوراً مناقضاً لجهود الدعوة الإصلاحية.

في هذه الحالة، فإنّ رؤية التيار تقتصر على ضرورة «النصيحة السرية» للحاكم غير المعلنة، والتي لا تتخذ صورة المعارضة (حتى لو كانت سلمية)، مع التزام التأكيد على طاعة الحاكم ما دام يعلن أنه مسلم.

بالعودة إلى أدبيات ومفاهيم هذا التيار، فإنّ الملاحظة الأبرز أنه يتأثر

بتراث واسع في الفقه الإسلامي، تحديداً السني، الذي يؤكد ضرورة الطاعة وخطورة المعصية والخروج على الحاكم، وعلى أنّ الحاكم له حق الطاعة، مهما تعدّى على الحريات العامة والحقوق الشخصية.

هي، إذاً، أقرب إلى رؤية تقارب بين شرعية الحاكم وطاعة الله وتقرن معارضة الحاكم بمعصية الله، في تصوّر ديني ـ فكري يقترب في وظيفته السياسية من نموذج العصور الوسطى المسيحية في «تبرير» شرعية السلطة وسياساتها.

الإصلاح السياسي، في هذه الحالة، رهن بالحاكم ونياته ومواقفه، بعيداً عن أي دور ممكن تقوم به المجتمعات في مواجهة انحرافه أو في الدفع باتجاه الإصلاح السياسي، حتى إن كان تدريجياً على المدى البعيد[١٥].

بالمقارنة، فإنّ الإمام محمد عبده وغيره من أقطاب ورواد المقاربة الثقافية في الفكر الإسلامي المعاصر استبعدوا العمل السياسي ابتداءً، لكن مقاربتهم لم تقم على «شرعية الحكومات» أو تضليل انتقادها، بل قامت على الدعوى إلى مدنية السلطة وديمقراطيتها، وتقييدها بقيود عديدة، مع وضع العمل السياسي درجة ثانوية، مقابل أولية الإصلاح الديني أو المداخل الأخرى في المسألة الثقافية.

---

(١٥) قارن ذلك بـ: Amel Boubekeur, «Salafism and Radical Politics in Postconflict Algeria,» *Carnegie Papers* (Carnegie Endowment for International Peace), no. 11 (September 2008), pp. 4-11, <http://www.carnegieendowment.org/files/salafism_radical_politics_algeria.pdf>.

الفصل السابع عشر

السلفية الجهادية: الحاكمية والسيف!

يشكّل اتجاه «السلفية الجهادية» الوجه المقابل للسلفية التقليدية، إذ يختلف معها جذرياً في الموقف من النظم العربية الحاكمة ومن مبدأ طاعتها وموالاتها للحكام، ويتبنى بدلاً من مبدأ «عدم التدخل في السياسة»، الذي رفعه الشيخ الألباني، مبدأ «التغيير الجذري»، واعتماد العمل السري والعسكري، في كثير من الأحيان، لتحقيق أهدافه السياسية.

وتمثّل «شبكة القاعدة»[1] اليوم والجماعات التي تتبنى أفكارها، في

---

(١) يعود تأسيس تنظيم القاعدة إلى العام ١٩٨٨، على يد أسامة بن لادن، وهو نتاج تطور عن «مكتب الخدمات»، الذي أنشئ بالتعاون مع الشيخ عبد الله عزام بهدف مقاومة الغزو السوفياتي لأفغانستان، وكان أبو عبيدة البنشيري (علي أحمد الرشيدي)، أول قائد عسكري له، وبعد وفاته غرقاً في بحيرة فكتوريا، تولى أبو حفص المصري (محمد عاطف) قيادته، وقد جاءت تسمية القاعدة، باعتبار المكان المخصص للتدريب والقتال، وفي عام ١٩٩٨، تم الإعلان عن «الجبهة الإسلامية العالمية لقتال اليهود والصليبيين والأمريكان»، أثناء تجمع عدد من قيادات جماعات السلفية الجهادية، كجماعة الجهاد، والجماعة الإسلامية، المصريتان، وبوجود عدد من الوفود من الجماعات الجهادية في باكستان، وكشمير، وفي هذا الاجتماع أعلن أسامة بن لادن بدء الاستراتيجية الجهادية الجديدة، وتوسيع دائرة الحرب، لتشمل الولايات المتحدة وحلفاءها، والصهيونية وعملاءها، وقد حدث لغط كبير داخل الجماعات الجهادية السلفية، التي رفضت هذه الاستراتيجية، وانسحب عدد من الموقّعين، وبقي الدكتور أيمن الظواهري متردداً حتى أواسط عام ٢٠٠١، الذي أعلن فيه بيعته لابن لادن، ودمج جماعة الجهاد المصرية بالقاعدة. ولمزيد من التفصيل، انظر: عبد الباري عطوان، **القاعدة: التنظيم السري** (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٧)؛ جيل كيبل، **الفتنة: حروب في ديار المسلمين**، ترجمة نزار أورفلي (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٤)، وكميل الطويل، **القاعدة وأخواتها: قصة الجهاديين العرب** (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٧).

أرجاء العالم (أفغانستان، باكستان، العراق، القاعدة في بلاد المغرب العربي)، العمود الفقري والتجلي الحركي الأبرز للتيار «السلفي الجهادي»، وإن كان ظهور التيار سابقاً على القاعدة، من خلال الجماعات المسلّحة في مصر (الجماعة الإسلامية وجماعة الجهاد).

ينشط هذا التيار في كثير من مناطق العالم، ويعتمد مبدأ «المجموعات السرية» ومشروعية ـ بل وجوب ـ العمل العسكري، ويربط في مواقفه السياسية بصورة مباشرة بين النظم العربية والغرب (العدو القريب والعدو البعيد)، وقد أدت شبكة الإنترنت في الآونة الأخيرة دوراً فاعلاً في تجنيد الشباب واستقطابهم، وتوفير فضاء حيوي للتأثير الإعلامي والنفسي، والحوار من خلال «عالم افتراضي» يتجاوز في آثاره ودوره مؤسسات إعلامية عالمية ضخمة.

أولاً: السلفية الجهادية من المحلية إلى العولمة

ثمة مراحل تطور عديدة مرّ بها التيار السلفي الجهادي، وتنقل في تأثره بمصادر معرفية وفكرية ومنظّرين.

فعلى صعيد مصادر التراث الإسلامي تشكل مدرسة «أهل الحديث» وعقائدها وأدبياتها الفقهية منهلاً رئيساً لهذا التيار، الذي يستند على «القراءة الانتقائية» لفتاوى ابن تيمية ثم محمد بن عبد الوهاب.

أمّا في المرحلة المعاصرة فقد كان الأب الروحي لهذا التيار، فكرياً وليس تنظيمياً، سيد قطب بخاصة في كتابيه **معالم في الطريق وفي ظلال القرآن**، إذ رسّخت هذه الكتابات، بالتوازي مع كتاب الإسلامي أبي الأعلى المودودي **المصطلحات الأربعة في القرآن**، مفهوم الحاكمية، الذي يشكل حجر الرحى في فكر هذا التيار وتصوراته السياسية. ثم ظهر كتاب **الفريضة الغائبة** لعبد السلام فرج، في مصر، ليحدّد طريق العمل المسلّح منهجاً وحيداً للوصول إلى فريضة «الحاكمية» (الخلافة الراشدة = الدولة الإسلامية).

في عقد الثمانينيات من القرن الماضي ساهم الجهاد الأفغاني ببث روح جديدة في العمل الإسلامي تُعزز من المقاربة الجهادية، والثقة بالعمل المسلّح على صعيد التغيير. وتجلّى ذلك بوضوح في عقد التسعينيات، بعد حرب الخليج ١٩٩١، وذلك بظهور أدبيات جديدة أكثر تحديداً للمنهج «السلفي الجهادي» وتمايزه عن المدارس الإسلامية الأخرى في التغيير، وفي مقدمة ذلك كتابات

عصام البرقاوي (الملقب بأبي محمد المقدسي)[٢]، وكتابات عمر محمود (الملقب أبو قتادة الفلسطيني)[٣]. وازدهر سوق هذه الأدبيات والأفكار في

---

(٢) أبو محمد المقدسي هو عصام بن محمد بن طاهر البرقاوي، المقدسي شهرة، من قرية برقا أعمال نابلس، انتقل مع عائلته صغيراً إلى الكويت حيث أكمل دراسته الثانوية، ثم درس العلوم في جامعة الموصل، بشمال العراق، وهناك اطّلع على العديد من الجماعات الإسلامية، وتنقل بعد ذلك بين الكويت والسعودية ليطلب العلوم الشرعية، وقد اطلع في تلك الفترة على كتب محمد بن عبد الوهاب وابن تيمية وتراث علماء نجد وأدبيات الدعوة السلفية، ثم سافر إلى باكستان وأفغانستان والتقى بالعديد من الجماعات الإسلامية، وبدأ هناك التدريس والتأليف حيث ألّف كتابه المشهور **ملة إبراهيم وأساليب الطغاة في تمييعها**، ثم عاد إلى الأردن عام ١٩٩٢ لينشر أفكاره ودعوته إلى أن اعتقل عام ١٩٩٣ ومكث في سجون المخابرات العامة شهوراً، وتمت محاكمته بعد ذلك على خلفية قضية «بيعة الإمام» وحُكم عليه بالسجن المؤبد، ولكن خرج بعفو ملكي عام ١٩٩٩، ثم ما لبث ان اعتقل عدة مرات وبقي تحت القبضة الأمنية المشددة، وانتهى به المطاف في سجن «قفقفا» (شمال عمّان) على خلفية ما يعرف بقضية «المفرق»، ثم برأته محكمة أمن الدولة، لكنه بقي رهن الاعتقال من دون محاكمة في السجون الأمنية، ثم أفرج عنه قبل شهور، على أن يتجنّب الحركة والنشاط الإعلامي.

كما إن المقدسي متهم بالعلاقة مع العديد من الجماعات الجهادية في الخليج العربي، في كل من السعودية والكويت، وذلك بدعوى أنه بمثابة «المرشد الروحي» لمن قاموا بعدة تفجيرات. ويعتبر من أبرز منظّري التيار السلفي الجهادي في العالم، وله عشرات الكتب والعديد من الرسائل والفتاوى، وأعداد كبيرة من المناصرين والأتباع، وقد أصبحت كتبه بمثابة الأدبيات الرئيسة للعديد من الخلايا التابعة للتيار السلفي الجهادي في العالم، وساعدت ثورة الإنترنت على اتساع نطاق تأثيره ونشر أفكاره، وله موقع خاص على شبكة الانترنت اسمه «التوحيد والجهاد»، وما زال الموقع فاعلاً وينشر آراء المقدسي ومواقفه اتجاه الأحداث المختلفة، ويتجدد الموقع بشكل دوري وسريع.

ويتخذ المقدسي مواقف أقل تصلباً من «أبو مصعب الزرقاوي» (الزعيم السابق لتنظيم القاعدة في العراق) على الرغم أن الأخير بمثابة التلميذ سابقاً للمقدسي. ويؤكد في حواراته ومقالاته، أنه على الرغم من إيمانه بطريق الجهاد إلا أنه يرى أنّ الأردن ليس مكاناً مناسباً لذلك، فهو يرفض العمليات المسلحة في الأردن، ويسعى إلى نقل أفكاره ودعوته إلى فلسطين من خلال تشكيل تنظيمات هناك، وقد وجه انتقادات كبيرة لأبي مصعب الزرقاوي في الأونة الأخيرة، مما أثار الخلاف الحاد بينهما، الأمر الذي ألقى بظلاله على أفراد التيار في الأردن.

لمزيد من التفاصيل حول المقدسي وتاريخه وعلاقته مع أبي مصعب، انظر: أبو محمد المقدسي، «الزرقاوي؛ مناصرة ومناصحة،» منبر التوحيد والجهاد، <http://www.tawhed.ws/r?i=dtwiam56>، وحوار خاص أجراه معه محمد أبو رمان على الموقع نفسه أيضاً: <http://www.tawhed.ws/r?i=83>.

(٣) عمر محمود عثمان أبو عمر، مواليد عام ١٩٦١، حدث لديه انقلاب نفسي كبير في المرحلة الثانوية، فأقبل على جماعة الدعوة والتبليغ المسالمة والتزم معها، ثمّ دخل الجامعة الأردنية وأنهى دراسة البكالوريوس في الشريعة عام ١٩٨٤، حاول إكمال الدراسات العليا إلّا أنه لم يستمر فيها، ثمّ دخل الجيش الأردني وعمل بالإفتاء برتبة «وكيل»، مدة أربع سنوات، وتزوج خلال هذه الفترة، وقد أفاده عمله مفتياً في السجن العسكري في التعرف على أفكار التيارات الإسلامية المختلفة.

نشط في الاتجاه السلفي في نهاية الثمانينيات، وبدأ ينوع في قراءته ومصادره الفكرية، وعمل - بعد حرب الخليج الثانية - على تأسيس حركة سلفية تشكل ناظماً للتيار السلفي الأردني بمختلف فئاته، إلّا أنه فشل بسبب رفض الشيخ ناصر الألباني وتلاميذه هذه الفكرة، ثم أسس حركة أهل =

سياق المواجهات التي حدثت بين إسلاميين في دول عربية والحكومات، بعد اجهاض التجربة الديمقراطية الجزائرية.

أخذت أفكار «السلفية الجهادية» صورة عالمية منظمة أكثر عام ١٩٩٨ مع الإعلان عن تأسيس «الجبهة العالمية للجهاد ضد الصليبيين واليهود». وقد تمخّضت هذه الخطوة لتعكس إرهاصات المرحلة الجديدة من التحالف بين القاعدة وحركة طالبان في أفغانستان، وتبنّي القاعدة بصورة رسمية ومباشرة استراتيجية المواجهة الرأسية مع الولايات المتحدة الأمريكية، بدلاً من التركيز سابقاً على مواجهة النظم المحلية، وهي الاستراتيجية التي برزت بوضوح في كتاب الظواهري **فرسان تحت راية النبي**[٤].

كانت أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ بمثابة مرحلة جديدة في تاريخ القاعدة والسلفية الجهادية عموماً. فعلى الرغم من إعلان «الحرب على الإرهاب»[٥] وتمكّن الولايات المتحدة من تدمير مركز القاعدة في أفغانستان، وتحقيق انتصارات عسكرية وأمنية لها، إلّا أنّ القاعدة كانت تكسب المعركة الإعلامية والسياسية وتعيد إنتاج نفسها بصورة «لا مركزية» وتتحوّل من تنظيم محدود إلى «رسالة عالمية» تتلقّاها مجموعات من مختلف الدول والمجتمعات في العالم، وبدت تظهر «قواعد متعددة» ذات نشاط إقليمي

= السنة والجماعة مع مجموعة من أصدقائه، لكنه لم ينجح في ذلك، فغادر محبطاً عام ١٩٩١ إلى ماليزيا، ولم ترق له الحياة هناك فانتقل إلى باكستان، وهناك خاض صراعات فكرية مع عدة تيارات داخل الحركات الإسلامية، وبدأ يبلور الكثير من أفكاره.

في العام ١٩٩٤ غادر إلى بريطانيا طالباً اللجوء السياسي، ولم تكن قد صدرت ضده تهم في الأردن، ولكن كان ذلك لغاية الحصول على الإقامة، وهناك لمع نجمه منظّراً سياسياً كبيراً، وتحول إلى مفتٍ ومفكر للتيارات الإسلامية المسلحة في شمال إفريقيا، كالجماعة الإسلامية في الجزائر وليبيا، وأشرف على عدة مجلات، منها مجلة **الفجر** ومجلة **المنهاج**، وأصدر كتاباً ينظر فيه ويؤسس للحركة السلفية الجهادية.

وضع لاحقاً تحت الإقامة الجبرية، بتهمة علاقته الوثيقة بشبكة القاعدة، قبل أن تقرر الحكومة البريطانية تسليمه إلى الأردن، وهي الخطوة التي أوقفتها المحكمة الأوروبية، بعد تظلم محامي أبو قتادة لديها، ولا يزال إلى حين إعداد هذه الدراسة ينتظر صدور الحكم النهائي، من المحكمة الأوروبية، في قضية تسليمه إلى الأردن.

(٤) قارن ذلك بدراسة صادرة عن مؤسسة راند البحثية الأمريكية: Brian Michael Jenkins, *Countering al Qaeda: An Appreciation of the Situation and Suggestions for Strategy* (Santa Monica, CA: RAND, 2002), pp. 3-17, <http://www.rand.org/pubs/monograph_reports/2005/MR1620.pdf>.

(٥) انظر التمهيد، في: Daniel Benjamin, ed., *America and the World in the Age of Terror: A New Landscape in International Relations*, Significant Issues Series; v. 27, no. 1 (Washington, DC: Center for Strategic and International Studies, CSIS Press, 2005).

ومحلي، ومجموعات موالية للقاعدة في مناطق أخرى في العالم العربي[٦].

ثم جاء احتلال العراق محفزّاً آخر لنشاط القاعدة وتطورها، وتحول العراق إلى «مركز إقليمي» يستقطب «المجنّدين» ويرسل المتطوعين، وظهرت بؤر تتبنى القاعدة في المنطقة العربية، سواء في الخليج (بصورة خاصة السعودية والكويت) أو في الأردن (أحداث عمان تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٥) أو المخيمات الفلسطينية (فتح الإسلام في مخيم نهر البارد في لبنان، عصبة الأنصار في مخيم عين الحلوة، جيش الإسلام في غزة..).

وقد ظهرت القاعدة في مصر» (إعلان الظواهري انضمام محمد الحكايمة المنشقّ عن الجماعة الإسلامية ومجموعته إلى القاعدة، وقد قام الأخير بتأسيس موقع «القاعدة في أرض الكنانة»، وهنالك موقع «الثابتون على العهد»)، وكذلك القاعدة في بلاد المغرب العربي (ونشطت في الجزائر والمغرب..)[٧].

هذه التطورات الميدانية انعكست على الإنتاج الفكري فبرزت مجموعة جديدة من المنظّرين والأدبيات التي يتبناها التيار السلفي الجهادي.

ويلاحظ أنّ الفكر السياسي للتيار يسير مع مرور الوقت نحو التشدد والحدّية أكثر، ويمكن رصد ذلك من خلال تتبع المسار من سيد قطب إلى عبد السلام فرج إلى أبي محمد المقدسي وأبي قتادة الفلسطيني ثم يوسف العييري وصالح العوفي (من قادة قاعدة السعودية سابقاً) وأبي مصعب الزرقاوي (الأردني قائد قاعدة العراق سابقاً) وأبي مصعب عبد الودود (قائد قاعدة المغرب العربي)، وهم «الجيل القيادي الجديد» للقاعدة بعد حرب العراق في عدة دول[٨].

ثمة قراءات متعددة لأسباب صعود السلفية الجهادية وانتشارها في السنوات الأخيرة بصورة ملحوظة في العديد من المجتمعات العربية. ونرى في هذا السياق أنّ التفسير ليس أحادياً بل مركّب، يجمع بين الأبعاد السياسية الداخلية والخارجية والعوامل الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

---

(٦) انظر: محمد أبو رمان، «نموذج «قاعدي جديد»،» **الغد**، ١٠/ ١٢/ ٢٠٠٧، <http:// www.alghad.jo/index.php?article = 7721>.

(٧) قارن ذلك بـ: «Al Qaeda Organization in the Arabian Peninsula,» <http://www. globalsecurity.org/military/world/para/al-qaida-arabia.htm>.

(٨) قارن ذلك بـ Amel Boubekeur, «Salafism and Radical Politics in Postconflict Algeria,» *Carnegie Papers* (Carnegie Endowment for International Peace), no. 11 (September 2008), pp. 4-11, <http://www.carnegieendowment.org/files/salafism_radical_politics_algeria.pdf>.

وفي كل الأحوال؛ فإنّ صعود هذه الجماعات، كما يرى منير شفيق، هو تعبير عن أزمة عامة تمر بها الدول العربية والإسلامية في مقابل عجز واضح من النظم السائدة على المستويات كافة عن مواجهة هذه الأزمة، ما يدفع إلى خلق صيغ وأنواع أخرى من الاستجابات الجانبية، كما هي حال هذه الجماعات[٩].

الفقرات التالية ستحاول الاقتراب من تصور عدد من قيادات ورموز السلفية الجهادية، بخاصة في السنوات الأخيرة، لأوليات التغيير السياسي واستراتيجياته، من دون الالتزام بأفكار شخصية معينة، داخل هذا الاتجاه، بقدر ما سيكون التركيز على الأفكار والمضامين، وعلى الجدليات المرتبطة بقضايا التغيير.

ثانياً: المفاهيم الحاكمة: لماذا السلفية الجهادية؟

يقوم تصور هذا التيار في التغيير السياسي على تضافر منظومة من «المفاهيم المفتاحية» لتشكل مجتمعة نسقاً فكرياً متكاملاً، يصوغ التصورات الكونية والاجتماعية والسياسية لأفراد التيار السلفي الجهادي، والملامح العامة لخطابه السياسي.

فالتيار يؤسس ابتداءً لنفسه مرجعية تاريخية باعتباره ممثلاً لأهل السنة والجماعة، وامتداداً لأهل الحديث، ويضع مسألة تحكيم الشريعة الإسلامية في صلب عقيدته الدينية والسياسية (الحاكمية الإلهية)، معتبراً أنّ من لا يلتزم بها، كما هي حال النظم العربية والإسلامية اليوم، كافر (الطاغوت)، ينبغي الخروج عليه، من خلال تشكيل حركة جهادية تُعبّأ للسير في هذا الطريق، تتآلف وتتمايز في هويتها الفكرية والحركية في الساحة (عقيدة الولاء والبراء)، وتتخذ من القتال المسلح استراتيجية وحيدة لمواجهة هذه الحكومات (فريضة الجهاد).

يعرّف المقدسي السلفية الجهادية بأنها «تيار يجمع بين الدعوة إلى التوحيد بشموليته والجهاد لأجل ذلك في آن واحد، أو قل هو تيار يسعى لتحقيق التوحيد بجهاد الطواغيت»[١٠].

يتميز تصوّر هذا التيار بالاستناد إلى ركنين اثنين، الحاكمية الإلهية والجهاد. ويتمثل المضمون السياسي لـ «الحاكمية الإلهية»، بالكفر بالدساتير

---

(٩) مقابلة خاصة مع منير شفيق.

(١٠) انظر حواراً خاصاً مع المقدسي أجراه محمد أبو رمان: ‎<http://www.tawhed.ws/r?i=83>‎.

والنظم والحكومات والمؤسسات السياسية (البرلمان، والأحزاب، والحكومات والقضاء) والعسكرية الحالية (الجيش والأمن) في العالم العربي والإسلامي؛ لأنّها لا تلتزم بالتوحيد؛ الذي يعني بدوره إفراد الله بحق التشريع والحكم.

وبناءً على توصيف النظم بالكفر والجاهلية وحكم الطاغوت، فإنّ أي مشاركة داخل المؤسسات السياسية، سواء انتخابات تشريعية أو بلدية أو حتى تولّي مناصب حكومية وأمنية وعسكرية، هي بمثابة منح المشروعية للواقع السياسي الفاسد وإعانة للظالمين على المسلمين وترقيع هذه الأنظمة والمساهمة في استمرارها. فلا تجوز المشاركة بالترشيح ولا الانتخاب، ولا حتى في الوظيفة في المناصب الحكومية.

ولا يرى تيار السلفية الجهادية استراتيجيةً غير القتال والجهاد، مع تقدير توافر الشروط، لتغيير الأوضاع السياسية وتحقيق هدف إقامة الدولة الإسلامية. يؤكد عبد السلام فرج على فرضية الجهاد العيني على كل مسلم ضد الحكام «بالنسبة للأقطار الإسلامية فإنّ العدو يقيم في ديارهم، بل أصبح العدو يمتلك زمام الأمور، وذلك العدو هم هؤلاء الحكام الذين انتزعوا قيادة المسلمين ومن هنا فجهادهم فرض عين»[١١].

في السياق ذاته يقدّم أبو قتادة الفلسطيني تنظيراً شرعياً وفقهياً لوجوب الجهاد في مقالته «لماذا الجهاد؟»، فبعد أن يبين أدلته في تكفير الحكام ويحدد تبعات ذلك يصل إلى القول: «هؤلاء الحكّام مفسدون في الأرض، بسبب ما هم عليه من البغض لهذه الأمّة، وبسبب حكمهم بشريعة الشيطان، والله قد أمر المؤمنين بجهاد المفسدين في الأرض... وهؤلاء الحكّام اجتمع فيهم ما تقدّم من محاربة لله ولرسوله وذلك بالإعراض عن شريعة الإسلام وترك الخضوع لأحكام الكتاب والسنّة والإفساد في الأرض، فالواجب أن يقوم أهل الإسلام عليهم كلّ قيام حتّى تطهّرَ الأرض منهم»[١٢].

وعلى الرغم من التوافق العام في فكر السلفية الجهادية على «فريضة الجهاد» إلّا أنّ هنالك تفاوتاً في تقدير الشروط المناسبة له، إذ تتروواح طرق

---

(١١) محمد عبد السلام فرج، «الجهاد: الفريضة الغائبة،» منبر التوحيد والجهاد، <http://tawhed.ws/c?i=39>.

(١٢) انظر: عمر محمود أبو عمر (أبو قتادة الفلسطيني)، «لماذا الجهاد؟،» منبر التوحيد والجهاد، <http://www.tawhed.ws/r?i=yrvjtyr8>.

التغيير لدى التيار من دولة إلى أخرى. ففي حين يكتفي أبناء التيار بالدعوة السلمية في بلاد معينة، لعدم توافر شروط العمل المسلّح، فيركزون على نشر أفكارهم وتصوراتهم الدينية والسياسية وجذب الأنصار والأتباع، بوسائل الدعوة الفردية والجماعية، فإنّهم في بلاد أخرى يتخذون طريق العمل المسلّح.

ويشرح المقدسي تصوره لعملية التغيير واختلافها من بيئة لأخرى بالقول: «فمسألة تغيير واقع اليوم وإن كانت من همومنا وآمالنا لكننا لا نتعجلها قبل أوانها؛ وذلك لأن التغيير الشامل يحتاج إلى إعداد وإمكانيات وإلى تضافر جهود أهل هذا التيار في كل مكان وتركيزها في مكان مناسب وتوقيت مناسب.. وما تقوم به كثير من التجمعات والجماعات التابعة للتيار السلفي الجهادي من أعمال جهادية هنا وهناك وإن كان ظاهرها أنها فقط من إعمال النكاية في أعداء الله ولا تترجم إلى تغيير عاجل للواقع؛ إلا أنها على المدى البعيد ستهيّئ الرجال الذين سيقومون بعملية التغيير وتمهد للتغيير الحقيقي والشامل لأننا نعتقد ان الرجال الأكفاء الذين سيقودون الأمة إلى ذلك لن يخرجوا لنا من وراء المكاتب أو من خلال الانتخابات وصناديق الاقتراع، كلا بل ستخرجهم لنا خنادق القتال وسيفرزهم لنا الجهاد..» وحتى نملك إمكانات التغيير الشامل، فإننا نعمل في نشر التوحيد بشموليته ومحاربة الشرك بكافة ألوانه ونسعى في تغيير العقائد الباطلة والأفكار المنحرفة والولاءات المتخبطة لآحاد وجماعات المسلمين في بلادنا وندعوهم إلى تحقيق التوحيد والبراءة من الشرك والتنديد، فهذا النوع من التغيير هو أهم أنواع التغيير وبدونه لن يكون هناك تغيير حقيقيّ.. ومع هذا فنحن لا نتعنّت في أن نكون نحن من يمسك بزمام التغيير، ولا يلزم من ذلك أو نشترط أن تكون البداءة من بلادنا، بل نحن جند من جند هذا التيار وحيث رأينا أن إخوة لنا في أي بقعة من بقاع الأرض على أبواب التغيير وقفنا معهم وانحزنا إلى صفهم، فلا بد أولا من إيجاد دار للمسلمين ومن ثم الهجرة إليها وتقويتها ويمكن بعد ذلك أن يفتح الله على المسلمين ما استعصى عليهم تغييره.. والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون»[١٣]

ثالثاً: رفض المقاربة الديمقراطية في التغيير

تنظر السلفية الجهادية إلى الديمقراطية باعتبارها «نظاماً كفرياً» يناقض الإسلام، وذلك أنّه يسند «حقّ التّشريع إلى البشر»، وليس لله، فبحسب هذه

(١٣) المصدر نفسه.

الرُّؤية لا يجوز لمسلم أن يحتكم لنظام وشريعةٍ غير الإسلام، فقد جاء الإسلام بنظامٍ شموليٍّ كاملٍ، لا يحتاج إلى غيره في سائر المجالات.

والدّيمقراطية تناقض أساس التَّوحيد الذي قصر حقّ الحكم والتّشريع لله وحده؛ فالمقدسيّ يعتبر الدّيمقراطية ديناً، وفي نقدها ألّف كتاباً بعنوان: **الديمقراطية دين** يقول فيه: «اعلم أن أصل اللفظة الخبيثة (الديمقراطية) يونانيّ وليس بعربي، وهي دمج واختصار لكلمتين، (ديموس)، وتعني الشعب، و(كراتوس)، وتعني الحكم أو السلطة أو التشريع، ومعنى هذا أن ترجمة كلمة (الدّيمقراطية) الحرفية هي: (حكم الشَّعب)، أو (سلطة الشعب)، أو (تشريع الشعب)... وهذا أعظم خصائص الديقراطية عند أهلها... وهو يا أخا التوحيد في الوقت نفسه من أخصّ خصائص الكفر والشّرك والباطل الذي يناقض الإسلام وملّة التّوحيد»[١٤].

ويؤكد المقدسي أن الديمقراطية وغيرها من النُّظم الوضعيّة خارجة عن دين الإسلام ومناقضة له: «فكل ملةٍ من ملل الكفر اجتمعت على نظام ومنهاجٍ يخالف ويضاد دين الإسلام فهو دينهم الذي ارتضوه... ومن ذلكً (الديمقّراطية)، فإنها غير دين الله تعالى»[١٥].

ويعزو المقدسي كفر الديمقراطية ومناقضتها لعقيدة التّوحيد إلى عدَّة أسباب: «أولاً: لأنها تشريعُ الجماهير أو حكم الطاغوت، وليست حكم الله تعالى... ثانياً: لأنّها حكم الجماهير أو الطّاغوت، وفقاً للدستور، وليس وفقاً لشرع الله تعالى... ثالثاً: إن الدّيمقراطية ثمرة العلمانية الخبيثة وبنتها غير الشّرعية... لأن العلمانيّة: مذهبٌ كفريّ يرمي إلى عزل الدّين عن الحياة أو فصل الدّين عن الدولة والحكم»[١٦]. فالديمقراطية والمجالس التشريعية: هي «حكم الشعب أو حكم الطاغوت، لكنها على جميع الأحوال ليست حكم الله الكبير المتعال»[١٧].

ويدعو المقدسي إلى البراءة من الدِّيمقراطية ومعاداتها ويوجِّه رسالةً إلى المنتسب إليها بقوله: «يا عبيد القوانين الوضعيّة، والدساتير الأرضية ـ ويا أيها الأرباب المشرِّعون، إنا نبرأ إلى الله منكم ومن ملتكم، كفرنا بكم

---

(١٤) أبو محمد المقدسي، «الديمقراطية دين،» منبر التوحيد والجهاد، <http://www.tawhed.ws/r?i=mo5o2fpb>.

(١٥) المصدر نفسه.

(١٦) المصدر نفسه.

(١٧) المصدر نفسه.

وبدساتيركم الشِّركية، وبمجالسكم الوثنيّة، وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبداً حتى تؤمنوا بالله وحده»[١٨].

ويتفق أبو قتادة مع المقدسي على كفر الديمقراطية ومناقضتها للشّريعة، باعتبارها منظومة تستند إلى العلمانية، فهو يقول: «المنظومة الدّيمقراطية على اختلاف صُورها تقوم على إسناد حقّ السيادة لغير الله، وهذه المنظومة منبعثةٌ من العقيدة العلمانيّة التي ترى أن النّاس أحرار في إصدار التّشريعات التي يرونها تناسب عُقولهم ومُعطيات حياتهم، وقد أفرزت العلمانيّة في الدُّول المرتدة في بلادنا قانوناً أوجب سُلُوك هذا الطريق، فالشقُّ السياسي من العقيدة العلمانية يفرض اعتقاد: «سلوك المنهج الديمقراطي الذي يرى إسناد حقّ السيادة للشعب. . فأركان الحكم الديمقراطي هي نفس أركان الحكم الشرعي، أي الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم فيه، ونفس الحكم، والحاكم هو السُّلطة التي فوّضها الشّعب إلى إصدار القوانين، فحين يصدر قانون عن البرلمان أو مجلس النُّواب أو مجلس الشَّعب، فإنه يكتسب قوته بكونه صادر من السّيد الحاكم، فهو حكم شعبيّ برلماني ديمقراطيّ علماني، أي هو في دين الله تعالى حكم شركي طاغوتي»[١٩].

الديمقراطية، بحسب أبي قتادة، دينٌ كفريٌّ لا يجوز خلطه بالإسلام «اعلم أن راية الديمقراطيّة هي رايةٌ كفريةٌ شركيةٌ، وقد علم القاصي والدَّاني أن الإسلام والديمقراطية دينان مختلفان، فأما الإسلام فهو حكم الله لعباده، والديمقراطية حكم البشر بعضهم لبعض، واعلم أن محاولة البعض مساواة الإسلام بالديمقراطيّة هي محاولة الزَّنادقة الذين يريدون أن يبدلوا دين الله تعالى موافقة لأهواء البشر»[٢٠].

ويهاجم أبو قتادة الحركات الإسلاميّة التي تبنّت المنهج الديمقراطي كعقيدةٍ أو آلية من دُعاة الأسلمة، ويرى في هذه المناهج انحرافاً عن نهج الإسلام «فإنهم لأسلمة الديمقراطية أو لتحريف الإسلام في البداية فرَّقوا بين العقيدة والديمقراطيّة، وبين أسلوبها، فهم يزعُمون أنهم أخذوا الديمقراطية

---

(١٨) المصدر نفسه.

(١٩) عمر محمود أبو عمر (أبو قتادة الفلسطيني)، **الجهاد والاجتهاد (تأملات في المنهج)** (عمّان: دار البيارق، ١٩٩٩)، ص ١٠٣ ـ ١٠٤.

(٢٠) أبو قتادة الفلسطيني، «بين منهجين «٧٩»، <http://www.tawhed.ws/r?i=usjyghh8>.

بآليتها وحركتها وتنظيمها وأسلوبها، ورفضوها عقيدةً وأيديولوجيةً، وهذا التَّفريق مرجعيّ عند البعض، وإلا فإن الكثير صار ديمقراطياً باعتقاده... فصار الإسلام إنسانيّاً بالوضع، دنيوي الأحكام، لا علاقة له بالآخرة، ولا قيمة لضرورة الدّين، والرّضا الإلهي»[٢١].

وينتقد أبو قتادة جميع الحركات الإسلامية التي دخلت في اللُّعبة الديمقراطية، ويعتبرها حركاتٍ ضالة مبتدعة، فالحكم الإسلاميّ لا يجوز أن يأتي عن طريق الديمقراطية «لو افترضنا جدلاً أن فرقةً من الفِرق وصلت إلى سُدّة الحكم عن طريق الدِّيمقراطية، وحكمت الشّريعة، فهل يكون الحكم إسلامياً بهذه الطريقة؟ الجواب بكلّ وضوحٍ، لا؛ فكل قانونٍ وإن كان يلتقي مع الشريعة الإسلامية في حدِّه ووضعه، وفُرض عن طريق البرلمان، وخيار الشّعب لن يكون إسلامياً، بل هو قانونٌ طاغوتي كفري»[٢٢].

ذلك أنّ الطريق الشرعية والعملية لتطبيق حكم الشّريعة لا يمكن أن تأتي عن طريق الدّيمقراطية بحسب أبي قتادة، وإنما عن طريق الجهاد والقتال « لا يمكن لدولةٍ من الدُّول أن ترسِّخ أركانها وتثبِّت وجودها إلا بعد دماءٍ وأشلاء، فلا يوجد دولةٌ على ظهر الأرض الآن وغداً وبالأمس، وكانت هذه الدّولة ذات استقلال ومنعة إلا بعد حروبٌ وحروبٌ، وقتال... وعلى النّاظر أن لا يغترَّ بما يحس بالديمقراطية في العالم الغربي، إذ حين يرى بعضهم سهولة ويسر تناوب الأحزاب على السُّلطة أو تخلّي الحكام عن كراسيهم، يظنّ أن بإمكان المسلمين أن يصلوا إلى الحكم عن هذا الطّريق وهذا خطأٌ جسيم، إذ إن هذه الأنظمة لم تستقرّ على هذا الحال إلا بعد حروبٍ طاحنة»[٢٣].

رابعاً: جدلية أولوية «العدوّ القريب» أم «البعيد»؟

على الرغم من الاتفاق العام بين منظّري السلفية الجهادية في العالم على «فريضة الجهاد» وعلى اعتباره الاستراتيجية الوحيدة للتغيير، إلّا أنّهم اختلفوا حول جملة من القضايا الرئيسة؛ ومن أبرزها مسألة الأولية؛ هل هي لجهاد العدو القريب (الحكومات العربية والاسلامية) أم العدو البعيد

---

(٢١) أبو قتادة الفلسطيني، «بين منهجين «٧٥»»، <http://www.tawhed.ws/r?i=y2pdxyvi>.

(٢٢) أبو قتادة الفلسطيني، «بين منهجين «٤٥»»، <http://www.tawhed.ws/r?i=i8tmaobw>.

(٢٣) أبو قتادة الفلسطيني، «بين منهجين «٤١»»، <http://www.tawhed.ws/r?i=qdcg2js8>.

(الولايات المتحدة والغرب)، وحول مستوى وماهية الشروط العملية المطلوبة للبدء بالأعمال الجهادية، وأخيراً حول الأساليب المعتمدة في آليات العمل، كالعمليات الانتحارية، ونظرية التترُّس، وغيرها من القضايا الإشكالية.

وفي السياق نفسه، فإنّ المقدسي وإن كان يؤكد ضرورة الجهاد ومشروعيته في التغيير، فإنّه يجعل الأولية لقتال الحكومات والنظم العربية[٢٤]، باعتبارها مرتدة كافرة؛ لكنه ـ وهنا بيت القصيد ـ يرى ضرورة توافر «القاعدة الجهادية» التي تحمل مشروع القتال وتتحمّل تبعاته، فالجهاد تسبقه الدعوة إلى هذه العقيدة وخلق الأسباب والشروط المناسبة[٢٥].

ومع أن المقدسي يولي العمل الجماعي والإعداد له أهميةً في استراتيجية التغير الشاملة؛ إلا أنه مع ذلك يؤيّد الأعمال الجهاديّة الفرديّة «يجب في هذا الباب العمل الجماعيّ الجاد والمتكامل الذي يجب له من الإعداد والإمداد ما لا يجب لغيره، ونقدّمه على الأعمال الفرديّة، وهذا لا يعنى عندنا بطلان الأعمال الفرديّة إذا كانت تقوم على نهجٍ سديدٍ، وفقهٍ صحيحٍ، وبصرٍ بالواقع، ومعرفة بميزان المصالح والمفاسد»[٢٦].

وقد سبقت الإشارة إلى أنّ المقدسي، ومع إجازته للعمليات الانتحارية، إلّا أنه يرفض التوسع فيها ووضعها ضمن شروط محددة، كما قام بتقنين فقهي لكثير من الأدوات والأساليب المستخدمة في نشاطات الجماعات الجهادية، وبخاصة في كتابه **وقفات مع ثمرات الجهاد**.

ومع أنّ أبا قتادة الفلسطيني يوافق المقدسي على أولية قتال الحكومات والنظم العربية، إلّا أنّه يحذّر من إهمال قتال العدو البعيد (الولايات المتحدة أو الدول المعادية للمسلمين)، فهو يعطي الأولوية لقتال العدو القريب المتمثل بالأنظمة العربية الإسلاميّة، لكنه يؤكد على الصلة بين الطرفين؛ إذ لا يمكن أن تقوم الأنظمة العربيّة والإسلاميّة إلا بدعم من الأنظمة الأجنبية[٢٧].

---

(٢٤) أبو محمد المقدسي، «هذه عقيدتنا،» ص ٣١، <http://www.tawhed.ws>.

(٢٥) انظر حوار خاص مع المقدسي أجراه محمد أبو رمان: <http://www.tawhed.ws/r?i=83>.

(٢٦) أبو محمد المقدسي، «لقاء من خلف قضبان المرتدين سنة ١٤١٨،» حوار مع مجلة «نداء الإسلام،» (منبر التوحيد والجهاد، جمادى الآخرة ١٤١٨هـ/[تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٧])، ص ١٦ ـ ١٧، <http://www.tawhed.ws/r?i=j44n2568>.

(٢٧) أبو قتادة الفلسطيني، «قتال المرتدين والكفار والتعاون بين الجماعات،» <http://www.tawhed.ws/r?i=ujnvgr4o>. =

وفي رسمه الخطوط العامة بعيدة المدى لاستراتيجية الجماعات الجهادية في الانقلاب على الحكومات العربية وتغيير الأوضاع القائمة؛ يميّز أبو قتادة بين «شوكة النكاية» و«شوكة التمكين»؛ إذ لا بُدّ من الدخول، بدايةً، في صدامٍ مع الأنظمة، وذلك من خلال شوكة النّكاية، وهي مرحلةٌ تتسم بالعنف المتدرِّج الذي تستخدم فيه أساليب حرب العصابات.

ثم تأتي مرحلة التَّمكين التي لا بُد فيها أن يحكم النّاس بالإسلام بجميع الوسائل التي تستند إلى القُوّة «والوصول إلى التَّمكين من خلال شوكة النَّكاية المتكرِّرة لن يجعل همنا إرضاء الناس بتأمين السَّكن والخبز والعمل لهم، ولسنا محتاجين إلى أخذِ رضاهم فيمن يحكم أو بما يحكم؟ سيحكمهم أميرنا شاؤوا أم أبَوا، وسنحكمهم بالإسلام، ومن رفع رأسه قطعناه، لأن التَّمكين وصل إلينا بفضل الله وحده... ولم نصل إلى التَّمكين بقرارٍ في بيتٍ أبيضَ أو أسودَ، بل بعبوديتنا لله وحده، وببراءتنا من كل طواغيت الأرض»[٢٨].

جدلية أولوية العدو القريب والبعيد احتلت مساحةً واسعة داخل السلفية الجهادية، وبخاصة في المرحلة الأخيرة بعد أن تبنّى المستوى الأعلى في التنظير السياسي لدى القاعدة، أيمن الظواهري في كتابه **فرسان تحت راية النبي** فكرة «الحركة الجهادية العالمية» والتركيز على ضرب العدو البعيد (الولايات المتحدة الأمريكية).

ففي ذلك الكتاب[٢٩] يهدف الظواهري، من خلال سرد تطور الجماعة الجهادية المصرية وأبرز عملياتها، ومذكراته الخاصة، إلى التأكيد على ثلاث قضايا رئيسة:

القضية الأولى؛ الجمع بين «العدو البعيد» والقريب، مع التركيز على الدور الأكبر للعدو البعيد في محاربة «الدعوة الإسلامية»، مشيراً إلى أنّ المواجهة بين الحركة الجهادية والولايات المتحدة والمشروع الصهيوني باتت واضحة مكشوفة ومباشرة منذ عقد التسعينيات في القرن العشرين.

= يذكر أنّ موقف أبي قتادة بلغ مدى كبيراً في تبرير قتل نساء وأطفال أفراد الجيش الجزائري، انظر: «فتوى هامة عظيمة الشأن،» **نشرة الأنصار** ٨٨ (١٦ آذار/ مارس ١٩٩٥).

(٢٨) أبو قتادة الفلسطيني، **الجهاد والاجتهاد (تأملات في المنهج)**، ص ١٧٥ ـ ١٧٦.

(٢٩) أيمن الظواهري، «فرسان تحت راية النبي (تأملات في الحركة الجهادية)،» **الشرق الأوسط**، كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠١. كتاب نشر على حلقات بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١.

القضية الثانية؛ الرد على مراجعات الجماعة الإسلامية المصرية، التي بدأت منذ النصف الثاني من التسعينيات، والدعوة إلى الثبات على مشروع «الجهاد المسلّح».

القضية الثالثة؛ أنّ الحركة الجهادية العالمية تتطلب وجود قاعدة أرضية (دولة، إمارة..) تحمل هذا المشروع وتدافع عنه وتكون مركزاً للجماعات والمجموعات الجهادية الأخرى.

ثم قدّم الظواهري (عام ٢٠٠٨) كتاباً آخر يعزّز هذه الأفكار ويسوّغها بعنوان **التبرئة** الذي ردّ فيه على وثيقة ترشيد العمل الجهادي، التي أصدرها الدكتور فضل، السيد إمام شريف، زعيم جماعة الجهاد سابقاً، والآخر قام بدوره بتفنيد ردّ الظواهري، وذلك في كتاب **التعرية لكتاب التبرئة.**

خلاصة السجال بين الرجلين، وقد تحوّل إلى تراشق بالاتهامات الشخصية والعمالة للأجهزة الأمنية، تكمن في الاختلاف حول مسألة العدو البعيد والقريب، وحول الذرائع التي يسردها الظواهري، بخاصة في كتاب التبرئة، للقيام بعمليات وتفجيرات تجيز استهداف منشآت مدنية واقتصادية غربية ردّاً على ما تسميه القاعدة «حروباً صليبية ـ يهودية» ضد العالم الإسلامي(٣٠).

خامساً: «إدارة التوحش»: الجمع بين الاستراتيجية العالمية والمحلية

جدلية أخرى تدور، بصورة غير مباشرة، في بعض أوساط السلفية الجهادية، بين من يتبنى إدارة الصراع العالمي بصورة مركزية ومن يتبنى «اللامركزية» ومنطق المجموعات العنقودية المحلية(٣١).

يقدم أبو بكر ناجي **إدارة التوحش: أخطر مرحلة ستمر بها الأمة تصوراً** أكثر تحديداً لإدارة معركة الجهاد على الصعيد العالمي والمحلي، مشيراً أنّه

---

(٣٠) انظر: أيمن الظواهري، «تبرئة أمة القلم والسيف من منقصة تهمة الخور والضعف،» وقارنه بالسيد إمام عبد العزيز الشريف، «مذكرة التعرية لكتاب التبرئة،» حول السجال، انظر: <http://www.aawsat.com/files.asp?fileid=56>.

(٣١) انظر: مراد بطل الشيشاني، «انقسامات «القاعدة» وضعفها تثير نقاشاً وانقساماً غربياً،» موقع إسلام أون لاين، ٢٩ حزيران/ يونيو ٢٠٠٨، <http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1213871403540&pagename=Zone-Arabic-Daawa%2FDWALayout>.

يستخلص هذا «التصور» من ميراث العقود السابقة في العمل الجهادي والدروس المستفادة منه، مع إدراك حجم التطورات النوعية الكبيرة في السنوات الأخيرة، التي أفرزت صعوداً ملحوظاً للمجاميع الجهادية.

«إدارة التوحش»، إذاً، هو عنوان للمرحلة القادمة القريبة لدى الحركة الجهادية العالمية، وهي مرحلة تقع بين مرحلتين، الأولى ما يسميه «شوكة النكاية»، وتقوم خلالها المجاميع والمجموعات الجهادية المحلية، هنا وهناك، بتوجيه ضربات عسكرية نوعية (كما حدث في تفجيرات بالي وتركيا) للأنظمة «الموالية للغرب»، والمرحلة الثالثة هي «شوكة التمكين» التي يتم من خلالها إقامة الدولة الإسلامية الموعودة(٣٢).

بين شوكتي «النكاية» و«التمكين» هنالك مرحلة ضرورية وحاسمة، وهي مرحلة «التوحش» الحالية، حيث يمر المجتمع الدولي بحالة من الفوضى نتيجة انهيار الاتحاد السوفياتي، وبقاء الولايات المتحدة متفردة، مؤقتاً، بالقوة العالمية الكبرى، وهي لحظة دولية تتيح سقوط عدة دول في حالة من الفوضى أو ضعف السلطة المركزية، ما يمكّن مجموعات جهادية من إيجاد محاضن آمنة أو مناطق يحكمونها ويطبقون فيها الشريعة الإسلامية ويحمونها (قريب من نموذج الدولة الفاشلة في الأدبيات الغربية)، ويوجدون قضاءً إسلامياً(٣٣).

تلك المناطق التي تحكمها «مجموعات إسلامية» تتساعد مع مناطق أخرى، وتتبادل معها الخبرات، تقوم فيها المجموعات المحلية الصغيرة بدور «شوكة النكاية» لإرهاق «العدو» وتشتيت جهوده، وجهود الحكومات الموالية له في أكثر من مكان، ورفع الكلفة السياسية والأمنية، في القدرة على مواجهة «المشروع الجهادي»(٣٤).

النموذج المطروح، في هذا الكتاب، أقرب إلى «حرب استنزاف» عالمية، يتم التركيز فيها على الأهداف الاقتصادية، التي تشكل عصباً حساساً في المجتمعات الغربية.

يؤطر ناجي تصوره من خلال تفصيل دقيق مطوّل للقواعد المرتبطة بكل مرحلة

(٣٢) انظر: أبو بكر ناجي، **إدارة التوحش: أخطر مرحلة ستمر بها الأمة**، ص ١١ ـ ١٤.
(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٥ ـ ١٧.
(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٨ ـ ٢٢.

وشروطها وحيثياتها والدول المرشحة في العالم العربي والإسلامي لدور «إدارة التوحش»، مؤكداً على ضرورة الجمع بين الوعي السياسي بقواعد اللعبة السياسية في الدول المختلفة لمعرفة نقاط الضعف والقوة والعمل العسكري الواعي القادر على الوصول إلى أهداف سياسية، مع التأكيد ـ أيضاً ـ على دور حيوي ومفصلي للإعلام لدعم جهود الحركة الجهادية العالمية، ولتوفير مورد بشري (من المجندين في المعركة) لمواجهة التحالف المضاد للجهادية العالمية[٣٥].

في المحصلة، فإنّ الفكرة الرئيسة لـ «إدارة التوحش» تتمثّل ببناء «تصور استراتيجي» لمراحل التغيير الجهادي والجمع بين المناطق التي تسقط بيد المجموعات الجهادية والمناطق التي تصارع الدول والحكومات الأخرى، والأدوات والقواعد المطلوبة للتعامل مع كل مرحلة.

على الطرف المقابل، يقدم أبو مصعب السوري، أحد المنظّرين المعروفين للسلفية الجهادية العالمية، في مشروعه «دعوة المقاومة الإسلامية العالمية» رؤية مغايرة، نوعاً ما، لتصوّر أبي بكر ناجي، تقوم على ضرورة التركيز على المجموعات المحلية العنقودية التي تتولى القيام بحرب عصابات واستنزاف مع الحكومات المحلية الموالية للغرب، وضد المصالح الغربية، وذلك لتشتيت جهد تلك الدول وإضعاف قدرتها على مواجهة حرب العصابات، في كثير من الدول والأماكن.

على العموم، وبرغم الخلاف البادي بين المقاربتين، إلّا أنّه ليس من الصعوبة الجمع بينهما، باعتبار أنّ تلك المجموعات الصغيرة تقوم بدور «شوكة النكاية» وأن «إدارة التوحش» خاصة بالدول الضعيفة الآيلة للسقوط، التي يمكن أن تشكّل حاضنة اجتماعية لحركات السلفية الجهادية.

سادساً: «الصراع» على السلفية الجهادية . . بروز حالة «المراجعات»

برزت شبكة القاعدة، أو السلفية الجهادية عموماً، باعتبارها ليست فقط فاعلاً أمنياً في الكثير من الدول والمجتمعات، بل فاعل عابر للدول والمجتمعات، وقد شكّلت خلال السنوات الأخيرة موضوعاً في حقل العلاقات الدولية، ومؤطِّراً للصراع العالمي المعنون بـ «الحرب على الإرهاب».

---

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٣ وما بعدها.

انتشرت المجموعات والجماعات المرتبطة بهذه الأفكار في الكثير من الدول، وتباينت من حيث القوة والضعف ودرجة التأثير الأمني والسياسي، وأصبحت للولايات المتحدة وللعديد من الحكومات مصدر تهديد رئيس وتحدياً حقيقياً لا يمكن تجاهله أو القفز عنه، وتلك قفزة واقعية ملموسة، إذا ما قورنت حال هذه الجماعات اليوم بعشرة أو عشرين عاماً سابقة، فهي تنجح في الانتشار العالمي، وتوسيع دائرة التجنيد والتعبئة واكتساب الأنصار داخل العديد من المجتمعات.

وعلى الرغم من ذلك، فإنّ هذه المقاربة الفكرية تواجه نقداً شديداً، ليس فقط من خارج رحم الفكر الإسلامي، بل ومن داخله أيضاً، كما إنّها توجّه نقداً قاسياً للكثير من الحركات والاتجاهات الإسلامية الأخرى.

ولعلّ هذه الملاحظة هي إحدى أبرز روافد النقد لأفكار السلفية الجهادية، التي تحسم بصورة قطعية ضلال وفساد عقائد ومواقف الفاعلين الإسلاميين الآخرين، وتدّعي احتكار الصواب في رؤية مشروع التغيير وتصوره، وتحفل أدبياته باتهام الجماعات الإسلامية الأخرى، ما يخلق «علاقة عدائية»، بصورة عامة، بين هذه الاتجاهات ويحول دون الوقوف في «المنطقة الوسطى» أو القواسم المشتركة الممكنة بينها.

وإذا كانت هذه حال الاتجاهات الأخرى في الفكر الإسلامي مع السلفية الجهادية، فهي من باب أولى حال الحركات السياسية غير الإسلامية، التي تتوجس من هذا الخطاب الإقصائي ومن رؤيته الألوان الفكرية والسياسية الأخرى، ومن نموذجه في الحكم الذي يسعى إلى تطبيق الشريعة، لكن بصورة قسرية وبإدراك فكري يقترب من «نموذج حركة طالبان الأفغانية».

الظاهرة الأخرى الملفتة على صعيد نمو الجماعات السلفية أنّها وبرغم ما حققته من انتشار، إلّا أنّ معضلتها الرئيسة اليوم تكمن بالتذبذب بين القوة والانكماش، فهي ما إن تقوى ويشتد عودها في دولة معينة حتى تعود إلى المرحلة الأولى، كما حصل في العراق والسعودية والصومال كذلك، فلم تتمكن إلى الآن من تثبيت قوتها وهيمنتها في مكان محدد لفترة زمنية طويلة.

وإذا كان هنالك عوامل ومتغيرات متعددة قد تفسر هذه الظاهرة، إلّا أنّ هنالك عاملاً تفسيرياً مهماً يتمثل في أنّ هذه المجموعات على الرغم من أنّها تملك مشروعاً عسكرياً، وقدرة على بسط نفوذها في ظروف معينة، إلّا أنّها

لا تملك مشروعاً سياسياً واقعياً توافقياً، يقبل به المجتمع المحلي أو البيئة الإقليمية والدولية.

النقد الآخر الموجه إلى هذه الحركات والفكر الذي يبرر ممارساتها، بخاصة السنوات الأخيرة، يتمثل بالإغراق في بناء الذرائع والمسوغات التي تشرّع قتل المدنيين والسيّاح واستهداف المصالح المدنية، وهو ما يخلق في أوقاتٍ شرخاً بينها وبين تيار سياسي وشعبي عريض، ويساهم في تعزيز حالة «المراجعات» من قياديين ومفكرين من داخل هذا التيار(٣٦).

المراجعات الأولى الرئيسة بدأت مع الجماعة الإسلامية بمصر، من خلال إصدار كتيبات تتراجع فيها عن «العمل المسلّح» باعتباره أداة التغيير(٣٧)، وكذلك مراجعات السيد إمام شريف، التي سبقت الإشارة إليها، ومراجعات لمنظّر السلفية الجهادية في الأردن، أبو محمد المقدسي، وإن كانت مراجعاته تقف في منتصف الطريق، من دون أن تصل إلى التخلي عن الأفكار الرئيسة لأيديولوجيا السلفية الجهادية، بخاصة الحاكمية والإيمان بالعمل المسّلح، كما هي حال المراجعات المصرية.

هذه المراجعات وإن لم تظهر تداعياتها على شبكة القاعدة نفسها إلّا أنّها أثارت سجالاً فكرياً داخل الوسط الجهادي وأدّت إلى زعزعة بما يعتبره أنصاره «مسلمّات» وبدهيات، بخاصة أنّها صدرت عن قيادات معروفة، وهو ما دعا بالظواهري إلى تخصيص صفحات طويلة للرد عليها(٣٨).

---

(٣٦) أبرز الأحداث التي شكلت صدمة داخل الرأي العام، حادثة الأقصر في مصر التي قتل فيها عدد من السياح الأجانب عام ١٩٩٧، وكذلك تفجيرات الفنادق في عمّان ٢٠٠٥، وحوادث العنف في السعودية، وتفجيرات الدار البيضاء ٢٠٠٣، حول تفاصيل عدد من هذه التفجيرات، انظر ويكيبيديا الموسوعة الحرة، «تفجيرات الدار البيضاء» و«حادثة الأقصر» على الموقع التالي: <http://ar.wikipedia.org>.

(٣٧) حول تطور مراجعات الجماعة الإسلامية في مصر، انظر: سلوى محمد العوا، **الجماعة الإسلامية المسلحة في مصر (١٩٧٤ ـ ٢٠٠٤)** (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٦)، ص ١٤٦ ـ ١٨٧.

(٣٨) حول مراجعات السلفية الجهادية بأبعادها المختلفة، انظر: نبيل عبد الفتاح، «الخطاب الإسلامي الراديكالي المتغير: فقه المراجعات وإشكالياته، وإعاقاته،» في: ضياء رشوان، محرر، **المراجعات من الجماعة الإسلامية إلى الجهاد** (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ٢٠٠٨)، ص ٨٠ ـ ٩١.

الفصل الثامن عشر

حزب التحرير:
التغيير من السياسي إلى الاجتماعي

يمثّل حزب التحرير أحد الأحزاب الإسلامية المعاصرة، تأسس قرابة عام ١٩٥٢ في القدس، على يد الشيخ تقي الدين النبهاني[1]، وقد حاول الحصول على وجود رسمي في العاصمة الأردنية، عمّان، لكن السلطات منعته.

(١) تقي الدين النبهاني (١٩٠٩ ـ ١٩٧٧)، ولد الشيخ النبهاني في قرية «إجزم» بقضاء حيفا، في عام ١٩٠٩، تلقى تعليمه الابتدائي في مدرسة القرية، وحفظ القرآن الكريم، ومبادئ اللغة العربية، والفقه على يد والده الشيخ إبراهيم النبهاني، وكانت والدته على قدر من الإلمام ببعض الأمور الشرعية التي اكتسبتها من والدها الشيخ يوسف بن إسماعيل بن يوسف النبهاني، ثم انتقل إلى مدرسة عكا لمتابعة دراسته الثانوية، إلّا أنه لم يتمها، فقد سافر إلى القاهرة بغية الالتحاق بالأزهر، حيث التحق بالثانوية الأزهرية عام ١٩٢٨، ثم التحق بكلية دار العلوم التي كانت تتبع الأزهر آنذاك، وكان يحضر حلقات الشيوخ، أمثال: الشيخ محمد الخضر حسين، وتخرج الشيخ النبهاني من دار العلوم عام ١٩٣٢. ثم عاد إلى فلسطين ليبدأ حياته العملية مدرساً في حيفا، ثم عمل في مدرسة الخليل الثانوية حتى عام ١٩٣٨، وانتقل إلى القضاء فعُيّن كاتباً في بيسان، ثم إلى طبرية، وبين أعوام ١٩٤٠ وحتى عام ١٩٤٢ عمل كاتباً في محكمة يافا، ثم إلى محكمة حيفا ليعمل بها بوظيفة رئيس كتاب عام ١٩٤٥، وعمل مشاوراً في محكمة القدس الشرعية، ثم انتقل ليعمل قاضياً شرعياً في محكمة الخليل حتى عام ١٩٤٧، وعمل لفترة وجيزة لمدة أربعة أيام قاضياً لمحكمة القدس الشرعية، ثم عُيّن أواخر عام ١٩٤٨ في محكمة الاستئناف الشرعية.

غادر الشيخ النبهاني فلسطين إلى بيروت إبّان النكبة سنة ١٩٤٨، حيث استقرت أسرته، وعُقب الوحدة بين الضفة الغربية والأردن عام ١٩٥٠، عُيّن النبهاني عضواً في محكمة الاستئناف الشرعية في القدس، ثم استقال من عمله في سلك القضاء الشرعي، بعد أن تقدم للترشح إلى المجلس النيابي عن منطقة القدس التي لم يقدّر له النجاح فيها، ثم عمل مدرساً في الكلية العلمية الإسلامية في عمان أواخر عام ١٩٥١، وقدم استقالته من التدريس في الكلية أواخر عام ١٩٥٢.

مع ذلك استمر نشاط الحزب بصورة سرية إلى أن وصل إلى مرحلة من الانتشار الإقليمي في دول الجوار، ثم انتشار عالمي، ويملك وجوداً ملحوظاً داخل الجاليات العربية والمسلمة في أوروبا، ومؤخراً حقق الحزب صعوداً ونفوذاً في مناطق آسيا الوسطى، على الرغم من حالات الانحسار والامتداد التي شهدتها المرحلة السابقة من خبرة الحزب ومسيرته[٢].

تمثّل «الخلافة» نقطة الارتكاز في الخطاب السياسي لحزب التحرير الإسلامي، التي يمكن من خلالها إدراك أهدافه السياسية وملامح منهجه في التغيير، إذ يضع عودة الخلافة الإسلامية هدفاً رئيساً، باعتبارها المفتاح الوحيد، الذي يمكن أن ينتشل الشعوب العربية والمسلمة من راهن الضعف السياسي الإسلامي[٣].

استقر فكر حزب التحرير على رفض المشاركة السياسية في صيغتها الحالية في أغلب الدول العربية، وإذا كان رفض المشاركة ليس مبدئياً، إنما من خلال وضع شروط صارمة لها، فإنّ هذه الشروط، بالإضافة إلى موقف الحزب المتشدد من النظم القطرية العربية، كانا وراء حظر نشاط الحزب في أغلب دول العالم العربي والإسلامي، واعتماده على منطق التنظيم السري، لكن مع العمل السياسي العلني.

شهدت السنوات الأولى من عمر الحزب نشاطاً وصعوداً سياسياً ملحوظاً في عدة دول عربية، وقد دفع الحزب إلى محاولات انقلاب متعددة، فشلت جميعها وأدت إلى إعدام عدد من أفراده وأنصاره، وتعرض كثير منهم إلى الاعتقال والسجن، خلال المراحل السابقة.

جرى العرف في السنوات الأخيرة على اختباء أمير الحزب، وغالباً ما تكون بيروت مكان ذلك الاختباء. ومع انتشاره الجغرافي له في دول ومناطق مختلفة بقيت قيادته محصورة في الفلسطينيين (تقي الدين النبهاني، عبد القديم زلوم وعطا أبو الرشتة).

وإن كان الحزب قد تعرّض في السنوات الأخيرة لصراع داخلي أدّى إلى

(٢) انظر: «Hizb ut-Tahrir al-Islami (Islamic Party of Liberation),» <http://www.globalsecurity.org/military/world/para/hizb-ut-tahrir.htm>.

(٣) انظر: حزب **التحرير** ([د. م.]: منشورات حزب التحرير، ١٩٨٥)، ص ٢.

انشقاق تيار (أطلق على نفسه التيار الإصلاحي، بقيادة بكر الخوالدة وكان سابقاً رئيساً للدائرة الثقافية في الحزب)، لكنه أعاد ترميم تنظيمه وتجاوز «الأزمة التنظيمية»[٤].

لم يستطع الحزب السيطرة على أية دولة، ولا تحقيق هدفه الرئيس بإعادة الخلافة، لكنه أصبح أحد الأحزاب الرئيسة المشكّلة للحالة الإسلامية في السنوات الأخيرة. وينشر أفكاره ومواقفه السياسية من خلال وسائل متعددة أبرزها الإعلام من مجلات (**مجلة الوعي**) ومواقع الإنترنت (موقع العقاب، موقع الخلافة، إذاعة حزب التحرير..)، والمحاضرات والاتصال الفردي، وثمة مجموعة كبيرة من الأدبيات الخاصة بالحزب، توضح منهجه ومواقفه من الأحداث العالمية والإقليمية والمحلية في الدول العربية والإسلامية (يطلق عليها الحزب ولايات).

أولاً: اعتماد العمل السياسي.. لكن خارج «لعبة البرلمان»

سبقت الإشارة إلى أنّ الحزب يرفض المشاركة في الحياة السياسية بصيغتها الحالية، أو لا يُسمح له بذلك، بسبب موقفه السياسي الصارم من الدساتير العربية ومن الدولة القطرية بحد ذاتها، إذ يرفض الإقرار بالأوضاع السياسية الراهنة والاعتراف بالحكومات العربية، ويعتبرها امتداداً لمرحلة الاستعمار وتبعاته[٥].

ويعتبر أنّ المجتمعات والنظم القائمة في العالم العربي، بصيغتها الحالية، ليست إسلامية فانقلبت الدول الإسلامية إلى «ديار كفر» مع بقاء المسلمين على الإسلام، إلّا من ينتهج العلمانية. يقول الأمير السابق لحزب التحرير، عبد القديم زلّوم «هكذا تمّ هدم الخلافة وتدميرها تدميراً تاماً، وتدمير الإسلام كدستور للدولة، وتشريع للأمة، ونظام حياة،.. وبذلك غاب الحكم بما أنزل الله، وظلّ حكم الكفر، وظلّ حكم الطاغوت وحده هو الذي يتحكّم في الناس جميعاً، ويطبق في جميع العالم»[٦].

---

(٤) انظر: محمد سليمان، «حزب التحرير بعد وفاة عبد القديم زلوم: أبرز التحديات التنظيمية والسياسية،» مجلة **العصر** الإلكترونية، <http://www.alasr.ws/index.cfm?method= home.con&contentID=4113&keywords>.

(٥) **مفاهيم حزب التحرير**، ط ٦ ([د. م.]: منشورات حزب التحرير، ٢٠٠١)، ص ٨٠ ـ ٨١.

(٦) عبد القديم زلوم، **كيف هدمت الخلافة الإسلامية**، ط ٣ (بيروت: دار الأمة، [د. ت.])، ص ١٩٩.

وفي حال المشاركة في الحياة النيابية فإنّ ذلك يخضع لشرط التأكيد أنّ عضو البرلمان يقوم بالرقابة فقط من دون مهمة التشريع، استناداً إلى عدم التزام البرلمانات العربية بالمرجعية الإسلامية في عملية التشريع وصناعة القوانين، ويعتبر أنّ العمل البرلماني بمثابة منبر لتوضيح مشروع الحزب السياسي ومواقفه من القضايا المختلفة وجزءاً من عمله في بناء وعي عام بأهمية وضرورة عودة الخلافة، تمهيداً لتغيير سياسي يأتي من خارج البرلمان والمؤسسات السياسية الحالية.

للحزب تجربة برلمانية محدودة في الأردن، في مرحلة سابقة، عندما رشح عدداً من الأشخاص في الانتخابات النيابية عام ١٩٥٤، ومنهم أمير الحزب السابق تقي الدين النبهاني، لكن الوحيد الذي نجح عن الحزب هو أحمد الداعور. ثم بعد حلّ البرلمان عام ١٩٥٦ وإجراء انتخابات نيابية فاز عن الحزب أيضاً أحمد الداعور الذي جرى فصله مع تسعة أعضاء من البرلمان بعد ذلك، وحُكم عليه بالسجن عامين، وعلى إثر ذلك لم يشترك الحزب في انتخابات نيابية[٧].

ثانياً: طلب النصرة، هل هو «نزوع انقلابي»؟

يعتمد الحزب منهجاً ثابتاً في التغيير السياسي يقوم على مراحل متعددة متتالية، تستند إلى قراءته للتجربة النبوية في التغيير التي يرى أنّها سنة ثابتة ينبغي السير عليها. تتسم هذه المراحل بالعمل الفكري والسياسي العام بدءاً بنشر الوعي السياسي بين الناس بأهمية الخلافة الراشدة وضرورتها، ثم بناء رأي عام مؤيد لها، وصولاً إلى مرحلة «طلب النصرة»، التي تعتمد على تبنّي قيادات عسكرية وسطى لأفكار الحزب، وسعيها إلى استلام السلطة، ثم تسليمها لقيادة حزب التحرير، وتعيين أمير الحزب رئيساً للدولة، تمهيداً لإقامة الخلافة الراشدة.

وعلى الرغم من أنّ مبدأ طلب النصرة لم ينجح إلى الآن، وعلى الرغم، كذلك، من إخفاق الحزب في الانقلابات العسكرية التي اتُّهم بها، إلّا أنّه لم يراجع منهجه في التغيير ويعدّل عليه، أسوة بالأحزاب والحركات

(٧) انظر: موسى زيد الكيلاني، **الحركات الإسلامية في الأردن** (عمّان: دار البشير، ١٩٩٠)، ص ٩٣ ـ ٩٤.

الإسلامية الأخرى التي طوّرت في أفكارها ومواقفها، ولعل أحد أبرز الأسباب التي تحول دون هذه «المراجعة» أنّ الحزب يعتبر منهج التغيير «طريقاً سُنية» وليست اجتهادية، كما إنّ جمود الحزب يرجع بدرجة رئيسة إلى مكانة الأمير المهيمنة في التنظيم، وعلى ما يبدو أنّها مستمدة من الدور الأساسي الذي يمنحه فكر الحزب للخليفة في النظام السياسي للدولة الإسلامية.

يختلف الحزب عن أغلب الجماعات الإسلامية، التي تتبنى مناهج تربوية تركز على الجوانب الروحية والأخلاقية والعمل الاجتماعي في التغيير، إذ يعرّف نفسه بأنّه «حزب سياسي.. فالسياسة عمله والإسلام مبدؤه، وهو يعمل بين الأمة ومعها لتتخذ الإسلام قضية لها، وليقودها لإعادة الخلافة والحكم بما أنزل الله إلى الوجود.. وحزب التحرير هو تكتل سياسي، وليس تكتلاً روحياً، ولا تكتلاً علمياً، ولا تعليمياً، ولا تكتلاً خيرياً، والفكرة الإسلامية هي الروح لجسمه، وهي نواته وسرّ حياته»[8].

يركّز في إعداد أفراده وكوادره على التثقيف السياسي والفقهي، ولا ينحصر انشغاله بالتركيز على فكرة «إعادة الخلافة» فقط، بل يوسع بياناته ومواقفه لنقض سياسات ومواقف الحكومات العربية، ويمنح الصراع الدولي ودور العامل الخارجي والعلاقة بين الحكومات العربية والدول الغربية مساحة واسعة من الاهتمام والتحليل، معتبراً أنّ الرأسمالية العالمية تمثل تحدياً رئيساً له[9].

ثالثاً: رفض «الديمقراطية الغربية» والتعددية المشروعة إسلامية

يقدّم الحزب تصوراً متكاملاً للدولة الإسلامية التي يسعى إليها مستوحى في أغلبه من الأدبيات التراثية الإسلامية، محدداً المؤسسات السياسية الرئيسة ووظائفها وأدوارها[10].

---

(٨) **حزب التحرير**، ص ٢.

(٩) قارن ذلك بـ: عبد الله النفيسي، **الفكر الحركي للتيارات الإسلامية** (الكويت: شركة الربيعان للنشر والتوزيع، ١٩٩٥)، ص ١٧ ـ ٢١.

(١٠) انظر: تقي الدين النبهاني: **نظام الحكم في الإسلام**، ط ٦ ([د. م.]: منشورات حزب التحرير، ٢٠٠٢)، و**الدولة الإسلامية**، ط ٥ ([د. م.]: منشورات حزب التحرير، ١٩٩٤)، مواضع متفرقة.

لكنه يقف موقفاً سلبياً من الديمقراطية الغربية، ويوضّح هذا الموقف في كتاب خاص بعنوان **الديمقراطية نظام كفر يحرم أخذها أو تطبيقها أو الدعوة إليها.**

ذلك أنّه من أخطر الخطوات التي قام بها الاستعمار ـ وفقاً للحزب ـ أنّه عمل على تغيير نظام دولة الخلافة الإسلامية، وجلب معه أنظمة رأسمالية ديمقراطية قانونية وإدارية وسياسية، «فالاستعمار قام بتطبيق النظام الرأسمالي في الاقتصاد والنظام الديمقراطي في الحكم، والقوانين الغربية في الإدارة والقضاء»، ولم يكن ذلك ممكناً إلّا بعد أن تبنّى المسلمون مفاهيم مغلوطة ترى أنّ الديمقراطية ترادف الشورى الإسلامية، وشيوع الأفكار التي تدعو إلى التطابق بينهما، والادعاء أنّ الإسلام دين الديمقراطية.

فالديمقراطية، وفقاً للحزب، هي نظام حكم وضعه البشر لا علاقة له بالوحي أو الدين، وهي تجعل السيادة للبشر، وتعطيهم حق التشريع باعتبارهم مصدر السلطات، أمّا الإسلام فإنّ السيادة فيه للشرع، وليست للأمة، فالله وحده هو المشرّع، أمّا السلطان والحكم فهو للأمة، كما إنّ القيادة في النظم الديمقراطية جماعية، أمّا في النظام الإسلامي فهي فردية[11].

ومع ذلك؛ فلا يرفض الحزب، من حيث المبدأ، المشاركة في الانتخابات النيابية، لكن مع استصحاب الاعتقاد بكفر الديمقراطية والأنظمة العاملة بها في العالم الإسلامي، لأنّ مجرد التوجه إلى صناديق الاقتراع لا يعتبر ديمقراطية، فالديمقراطية نظام متكامل يقوم على أساس العلمانية[12].

إلّا أنّ الحزب يشترط لمن أراد الدخول في العملية الانتخابية أن يعلن أنه «لا يؤمن بالنظام الديمقراطي، وأن يعمل على كشف مفاسده، ويسعى لهدمه وتغييره لإقامة النظام الإسلامي، وأن يكون برنامجه متوافقاً مع هذا القصد»[13].

---

(11) انظر: عبد القديم زلوم، **الديمقراطية نظام كفر يحرم أخذها أو تطبيقها أو الدعوة إليها** ([د. م.]: منشورات حزب التحرير، [د. ت.])، مواضع متفرقة.

(12) انظر بياناً صادراً عن حزب التحرير تحت عنوان: «الشروط الشرعية للمشاركة في الانتخابات النيابية» بتاريخ ١ آب/ أغسطس ١٩٩٢.

(13) المصدر نفسه.

على النقيض من موقف وممارسة الأحزاب الإسلامية التي تقبل باللعبة السياسية ومضامينها، فإنّ الحزب يحرّم على الإسلاميين المشاركة مع مرشحين علمانيين في قائمة واحدة، ومن لم يحقق هذه الشروط يحرم انتخابه، وهي الفتوى التي تنسجم مع موقف الحزب بتحريم التعددية السياسية والحزبية خارج إطار المبادئ الإسلامية.

بعيداً عن مساءلة مشروع الحزب ودوره السياسي؛ فإنّ موقفه المبدئي من الدولة القطرية ومن شرعية الحكومات العربية الراهنة، وكذلك من اللعبة الديمقراطية والأطراف السياسية الفاعلة غير الإسلامية، وعملياً الإسلامية التي تختلف مع منهجه.

كل ذلك يحدّ من فرص وجود «منطقة وسطى»، في مراحل التغيير السياسي، يمكن أن يقف عليها الحزب مع القوى السياسية الأخرى أو النظم الحاكمة، تمثل مرحلة من مراحل التطور السياسي أو «الصفقات التاريخية»، ويجعل من خطابه ومواقفه ذات سمة حدّية أقرب إلى الحركات الإسلامية الراديكالية، التي تتبنى موقفاً مشابهاً من الديمقراطية والحكومات العربية والقوى السياسية الأخرى.

الفصل التاسع عشر

العدل والإحسان: التغيير السلمي من «خارج اللعبة»

تقدّم جماعة العدل والإحسان المغربية نموذجاً مختلفاً ومغايراً للنماذج السابقة. فالجماعة ترفض الولوج في اللعبة السياسية والانتخابات النيابية وغيرها، احتجاجاً على «شروط اللعبة وقواعدها»، في سياق هيمنة «المخزن» (الملك) عليها.

وتستبدل الجماعة المحظورة بالعمل البرلماني والسياسي القانوني النشاط والفعالية داخل الجامعات والنقابات والعمل على اكتساب الأعضاء، والقيام بعملية تنشئة روحية وسياسية صارمة لهم، بموازاة السعي للتأثير في الرأي العام من خلال المسيرات والمظاهرات والبيانات السياسية تجاه القضايا المحلية والعربية والإسلامية.

أولاً: ملامح التطور التاريخي.. هيمنة «فكر الشيخ»

ترتبط جماعة العدل والإحسان بصورة كبيرة بمؤسسها ومرشدها العام، الشيخ عبد السلام ياسين. وهو فلاح من مواليد عام ١٩٢٨، درس العلوم الدينية ثم عمل في حقل التعليم سنوات طويلة، إلى أن دخل في ما أسماه «أزمة روحية»، مع وصوله سن الأربعين، دفعت به إلى الطرق الصوفية فلزم الزاوية البوتشيشية إلى أن توفي شيخها، وخرج منها بعد ست سنوات[١].

---

(١) انظر: موقع جماعة العدل والإحسان، تعريف بالمرشد العام، <http://www.aljamaa.net/ar/qui6.asp>.

تعرّف عبد السلام، في خضمّ مساره الفكري والروحي، على أدبيات القيادات الإسلامية المعاصرة، وتأثّر بها، بخاصة الإمام حسن البنا، سيد قطب وأبي الأعلى المودودي، كما تتضح من دراسات ياسين ومقالاته ورسالاته سعة اطلاعه على التراث الإسلامي، وعلى جزء من العلوم الغربية.

في العام ١٩٧٤ وجّه ياسين رسالة «الإسلام أو الطوفان» إلى العاهل المغربي الراحل، الحسن الثاني، يدعوه فيها إلى التخلي عن منهجه في الحكم والتزام النهج الإسلامي، وإلى اتخاذ سيرة الخليفة الأموي عمر ابن عبد العزيز دليلاً له، وقد أدّت به الرسالة، التي تضمّنت نقداً لاذعاً غير معهود في المغرب، إلى السجن قرابة ثلاث سنوات ونصف، خرج بعدها مواصلاً نشاطه، ليحاول بناء إطار عمل موحّد للحركات والجماعات الإسلامية، ومحاوراً العلماء والفقهاء، إلّا أنّ محاولته باءت بالفشل، فقرر إنشاء جماعته الخاصة.

ثم أسّس ما سمي بأسرة الجماعة عام ١٩٨١ (أصبحت في ما بعد الجماعة الخيرية). وبدأ بإصدار مجلة **الجماعة**، ثم جريدة **الصبح**، وقد تمّ منع كلا المنشورين، وكتب ياسين في مجلة **الجماعة** مقالاً بعنوان «قول وفعل» ردّاً على الرسالة الملكية التي نشرها الحسن الثاني، بمناسبة حلول القرن الخامس عشر الهجري، وقد أدّى به هذا المقال إلى السجن مرّة أخرى في عام ١٩٨٣، وحُكم عليه لمدة سنتين[(٢)].

في العام ١٩٨٧ حوّلت الجماعة اسمها إلى جماعة العدل والإحسان. ثمّ تعرّضت للحل، ووُضع ياسين تحت الإقامة الجبرية منذ العام ١٩٨٩. وتم اعتقال أعضاء مكتب الإرشاد في الجماعة وحُكم عليهم بالسجن.

إلّا أنّ أدبيات الجماعة ترى في عام ١٩٩٠ بداية للظهور العام في الشارع والنشاط السياسي العلني والمباشر في المسيرات والجامعات، وقد تخللت تلك المرحلة احتكاكات عديدة مع السلطة واعتقال أعداد كبيرة من أفراد الجماعة. لكن في الوقت نفسه تؤكد الجماعة أنّها استطاعت تحقيق انتشار ونشاط واسع على مستوى اجتماعي وجغرافي[(٣)].

---

(٢) المصدر نفسه.

(٣) انظر: <http://www.aljamaa.net/ar/tarikh.asp>.

مع قدوم عهد الملك محمد السادس بدت ملامح انفراج في العلاقة بين الحكم والجماعة، وجاءت تصريحات بعض المسؤولين في هذا الاتجاه إلى أنّ ياسين أرسل مذكرة (كان واضحاً أنّها موجّهة إلى الملك الجديد) بعنوان «إلى من يهمه الأمر»، وهي المذكّرة التي عادت بالعلاقة بين الطرفين إلى المربع الأول، وبقيت الأمور على حالها إلى اليوم[٤].

ثانياً: رفض المشاركة السياسية بشروط «المخزن»

لا ترفض جماعة العدل والإحسان مبدأ المشاركة السياسية بصورة مبدئية، لكنها ترفض المشاركة ضمن قواعد اللعبة الحالية في المغرب، إذ يسيطر «المخزن» على مخرجاتها ويمسك بخيوطها. تقول نادية ياسين، إحدى قياديات الجماعة، وابنة ياسين «لا يمكن أن نشارك إلّا بشروطنا التي لم يحترمها النظام حتى الآن.. فمن غير المنطقي أن ينتحر النظام ويقبل بشروط الجماعة التي تضع تغيير الدستور المغربي على رأس أولوياتها»[٥].

يؤيد ذلك الناطق باسم الجماعة، فتح الله رسلان، إذ يقسّم رؤى الحركات الإسلامية المغربية في التعامل مع النظام إلى اتجاهين «هنالك من الحركة الإسلامية من يسعى إلى التغيير من خلال المشاركة المباشرة في اللعبة، وهنالك من يطرح ضرورة وضع قطيعة مع ممارسات النظام السياسي القائم لتحقيق تغيير جذري ينقذ البلاد والعباد، ويؤهل المجتمع ليكون في مستوى التحديات التي تنتظره، وهذا ما نطرحه في جماعة العدل والإحسان، حيث نعدّ أن كل محاولة للتغيير من داخل آليات النظام المخزني وبشروطه، لا تجعل منك إلّا أداة من أدوات استمراره وتجدده»[٦].

المطلوب، إذاً، هو التغيير الجذري، الذي يتناقض مع قواعد اللعبة الحالية. لكن السؤال هو: التغيير في أي اتجاه؟ تكشف عن ذلك كتب ياسين ورسائله المختلفة، وفي مقدّمتها رسالته إلى العاهل المغربي السابق الحسن الثاني «الإسلام أو الطوفان»، فالرسالة مغايرة تماماً للخطاب السياسي

---

(٤) ثمة كتب وأدبيات توضح منهج الجماعة ومواقفها الفكرية والسياسية، من أبرز هذه الأدبيات كتاب عبد السلام ياسين: **المنهج النبوي: تربية وتنظيماً وزحفاً**، و**مقدمات في المنهج**، و**حوار مع الفضلاء الديمقراطيين**، و**الشورى والديمقراطية ومحنة العقل المسلم**.

(٥) مقابلة على موقع مؤسسة كارنيغي الأمريكية، <http://www.carnegieendowment.org>.

(٦) مقابلة معه أجراها موقع المسلم نت، <http://www.moslemnet.net>.

المتداول في المغرب، الذي يعتبر المخزن خطّاً أحمر، يتمتع بحصانة من النقد والمواجهة السياسية، وهي القواعد التي خرجت عنها تماماً اللغة التي استخدمها ياسين في رسالته، وقد اتسمت بنبرة حادّة وقاسية صادمة! ما يعزز فرضية صعوبة اللقاء والحوار بين النظام الملكي والجماعة بصيغتها الحالية.

فياسين يوجّه خطابه إلى الملك في الرسالة مؤنباً له على سياساته ومطالباً بإعادة مبايعته على أسس جديدة، بل يهدده ملمّحاً أنّ الملك إن لم يقم بهذه الخطوات فإنّ فتوى الإمام تلك واضحة بأنّه «لا طلاق على المكره»، بمعنى نزع الشرعية السياسية والدينية عن الحكم.

ويطالب ياسين الملك بإمضاء أحكام الشريعة الإسلامية والالتزام بها في الحكم، وتقريب بطانة من الدعاة الصادقين ونبذ العلماء المتملقين...[7].

وهكذا نصل إلى مفصل مهم في أفكار الجماعة، فإذا كانت في خطابها المتشدد ضد اللعبة السياسية والأوضاع العامة ترفض المشاركة بصيغتها الحالية، فإنّها في المقابل ترفض رفضاً مبدئياً وقاطعاً اتخاذ منهج العمل المسلّح في التغيير على خلاف السلفية الجهادية، وعلى خلاف مبدأ «الانقلابات العسكرية» (طلب النصرة لدى حزب التحرير الإسلامي). إذ يقول فتح الله رسلان: «إن الموقف المبدئي والاستراتيجي للجماعة رافض للعنف ويتبع المسيرة الدعوية طيلة العقود التي انتهجتها الجماعة منذ نشأتها، والتي برهنت فيها الجماعة على نبذها العنف رغم ما مورس على أعضائها من أشكال التعذيب الوحشي الذي هشمت فيه الجماجم وكسرت فيه العظام، يجعل من الصعب توظيف الأحداث (يقصد تفجيرات الدار البيضاء عام ٢٠٠٥) للنيْل من الجماعة»[8].

ثالثاً: البديل؛ «حرب عصابات» سياسياً ورمزياً!

ولمّا كانت جماعة العدل والإحسان ترفض التغيير داخل قواعد «اللعبة السياسية» والعمل المسلّح معاً، فإنّ ذلك بطبيعة الحال يفرض سؤالاً مشروعاً عن خيارات التغيير لدى الجماعة؟..

تركّز الجماعة على «التربية الروحية» للأفراد باعتبارها مدخلاً أساسياً

---

(٧) لمزيد من التفصيل، انظر: عبد السلام ياسين، «الإسلام أو الطوفان» (١٩٧٤).

(٨) مقابلة معه أجراها موقع المسلم نت، <http://www.moslemnet.net>.

للتغيير على قاعدة «إنّ الله لا يغير ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم».

ذلك أنّ التربية الروحية تأخذ جانباً حيوياً ومهماً في تنشئة أعضاء الجماعة بصورة صارمة، باعتبار هؤلاء الأفراد هم «الطليعة المؤمنة»، التي تسعى إلى تغيير المجتمع والحكم، ما يتطلب توافر مؤهلات نفسية وتربوية جيّدة لهم، وربما يشتبك هذا النوع من التربية بصيغة العمل السياسي الذي تنتهجه الجماعة، والذي يؤدي إلى الاعتقالات والمحن والأزمات المتتالية، ما يتطلب إعداداً نفسياً معيّناً. يقول عبد السلام ياسين: «فلأن نرابط في مساجدنا تائبين حامدين ذاكرين تالين مائة سنة حتى يولد إيماننا فيشب فيقوى خير من مغامرة باسم الإسلام والقلوب فارغة إلّا من طلب السيف للتسلط على العباد»[٩].

لا تقف التربية عند الجانب الروحي، المستوحى من التجربة الصوفية لياسين، لكنه يمتد إلى بناء فكري وثقافي متكامل يشمل رؤية الجماعة السياسية والاجتماعية والأخلاقية.

الهدف لا يقف عند حدود تغيير الوضع السياسي الحالي، بل يشمل إعادة صوغ المجال الاجتماعي نفسه، بجعله أكثر تديّناً والتزاماً بأحكام الإسلام. لكن ياسين يرفض استخدام مصطلح الجاهلية لوصف المجتمع والدولة، جرياً على تعريف كل من سيد قطب والمودودي، مستخدماً مصطلح «الفتنة» لعدم التورط في شبهة تكفير المجتمع والناس «إننا مسلمون فرديون مفتنون وإننا بحاجة إلى تجديد يبصّر المسلمين الفرديين بمنهاج العمل بعد أن يجدد لهم إيماناً»[١٠].

وتعتمد «التربية الإيمانية» لدى الجماعة على ثلاثة شروط أساسية هي الصحبة والجماعة والذكر، ما يعني أنّ تأسيس العمل الجماعي هو أحد السمات الأساسية في رؤية الجماعة للتغيير.

يوضّح فتح الله رسلان أنّ تركيز الجماعة على التربية، لا يعني إهمال العمل السياسي، الذي يشكل ركناً رئيساً في تصورها ومنهجها «ونحن حين

(٩) عبد السلام ياسين، **مقدمات لمستقبل الإسلام** ([د. م.: د. ن.]، ٢٠٠٥)، ص ٤٥.

(١٠) عبد السلام ياسين، **الإسلام غداً: العالم الإسلامي وحركية المنهاج النبوي في زمن الفتنة** (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، [د. ت.])، ص ٤٦٠.

نؤكد أولوية التربية، لا يعني هذا أنّ الجماعة تعتزل العمل السياسي أو ليس لها تصور سياسي، بل على العكس من ذلك، يشكل مطلب العدل مطلباً أساسياً في تصور الجماعة وعملها، فالإحسان هو غاية تربوية والعدل بما هو هدف سياسي مترابطان متلازمان»[11].

ويمكن في هذا السياق ملاحظة الفارق بين رؤية السلفية التقليدية للتغيير ورؤية العدل والإحسان، فالسلفية التقليدية تتخذ منهج «التصفية والتربية»، لتقف عند حدود ذلك فردياً واجتماعياً، بينما تشكّل التربية شرطاً أساسياً، وليست غاية، لدى جماعة العدل والإحسان لممارسة النشاط والعمل السياسي، وصولاً إلى مقصدها الآخر الذي يتحقق من خلال «السلطان» وهو العدل بين الناس، سواء على مستوى الحقوق العامة أو على مستوى توزيع الثروات بين الناس.

ويحدد رسلان أهداف العمل السياسي للجماعة بتحقيق الشورى (باعتبارها أساس الحكم في الإسلام) وتحقيق العدل (بمعانيه السياسية والاجتماعية والاقتصادية كافة) والحرية (الخيارات كافة من دون قيود أو خطوط حمراء) والوحدة (توحيد الجهود ليس فقط بين الإسلاميين، ولكن أيضاً بين «ذوي كل المروءات، وكل من لهم غيرة على بلدنا وأمتنا»)[12].

ترى نادية ياسين أنّ الجماعة، وإن لم تتخذ طريق المشاركة السياسية ولا العنف، فإنّها تستخدم ما يشبه أسلوب حرب عصابات مع النظام؛ «لا أعني بذلك المواجهة الدموية وإنما نظام الكرّ والفرّ فقط على المستوى الرمزي، فنحن نحاول نشر الوعي السياسي والفكري وهذا في حد ذاته إضعاف للنظام ويعدّ بمنزلة سحب البساط من تحت قدميه، بالإضافة إلى أنّ جماعة العدل والإحسان تمكّنت من زرع الخوف من المجتمع المدني الذي أسسه النظام لنفسه لمساندته وأصبح هذا المجتمع خارجاً عن طوع النظام»[13].

وإذا كانت نادية ياسين تعوّل كثيراً على النضال السياسي المدني السلمي خارج إطار اللعبة، فإنّ ما يدفع إلى الانتباه الأهمية الاستثنائية التي تمنحها

---

(١١) مقابلة معه أجراها موقع المسلم نت، <http://www.moslemnet.net>.

(١٢) المصدر نفسه.

(١٣) مقابلة مع نادية ياسين على موقع مؤسسة كارنيغي الأمريكية، <http://www.

الجماعة إلى «الرؤى» (الأحلام التي تعتبر ذات دلالة للمؤمن)، على الرغم من محاولة عدد من قياديّي الجماعة نفي هذه المسألة، ولعلّ المثال الأقرب لذلك تبشير الشيخ ياسين نفسه عام ٢٠٠٥ لعدد من أتباعه بأنّ عام ٢٠٠٦ سيشهد مرحلة جديدة في تاريخ الجماعة، وهي المرحلة التي رأى البعض أنّها ستتمثل بانهيار الحكم وتولي الجماعة بقيادة ياسين السلطة، وتبدو المفارقة الحقيقية أنّ هذه النبوءة استندت بصورة حصرية على رؤى وأحلام عدد من أتباع الجماعة[١٤].

على العموم تبدو رؤية ياسين وجماعته للتغيير، استناداً إلى رسائله وكتبه، أقرب إلى صيغة العالم الذي يقود حركة ويدعو إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفق أصول الشريعة الإسلامية، ويواجه الحاكم مُطالباً إياه بالاستقامة والعدل وتطبيق الشريعة ومواجهة الفساد، والتزام الشورى منهجاً في الحكم، مع التأكيد على عدم منح الشرعية للحكم غير الملتزم بالشورى والشريعة، سواء كان ذلك بانخراط علماء وفقهاء الدين في سياق السلطة والحكم، أو كان ذلك بمشاركة الحركات الإسلامية في اللعبة السياسية التي لا تؤدي إلى مخرجات يمكن أن تغيّر الوضع السياسي، لا تكتفي بترقيعه أو تجميله[١٥].

رابعاً: رؤية الجماعة. . «الديمقراطية المهجّنة إسلامياً»

ثمة التباس في موقف جماعة العدل والإحسان من الديمقراطية ومضامينها. ففي الوقت الذي ترى فيه نادية ياسين أنّ النظام الذي تسعى إليه الجماعة هو أقرب إلى الديمقراطية الغربية، فإنّ أدبيات الجماعة وبياناتها الرسمية تؤكد أنّها لا تتبنى الديمقراطية الغربية بالكامل، وإنما تقبل منها ما يتعلّق بآليات الانتخاب والبرلمان والفصل بين السلطات، واستقلال القضاء مع التأكيد على تمايز التجربة الإسلامية في الحكم.

يوضح ذلك موقع الجماعة على شبكة الإنترنت من خلال تعريف

---

carnegieendowment.org>.

(١٤) انظر: حسن السرات، «العدل والإحسان تتنبأ بتولي الخلافة بالمغرب عام ٢٠٠٦،» الجزيرة نت، ١٨/ ٩/ ٢٠٠٥، <http://www.aljazeeratalk.net/forum/showthread.php?t=31633>.

(١٥) انظر رسالة «الإسلام أو الطوفان» (١٩٧٤)، ورسالة «إلى من يهمه الأمر» (٢٠٠٠).

الديمقراطية بأنها «حكم الشعب واختيار الشعب والاحتكام إلى الشعب، وهذا أمر ندعو إليه ولا نرضى بغيره. ليست الديمقراطية نقيض الكفر، إنما هي نقيض الاستبداد. نقيض الكفر الإيمان، فإن وقف علمنا عند معادلة ديمقراطية = كفر فيكون بجانبها إيمان = استبداد، إذاً فنحن مع كل مستبد يقول أنا مسلم ضد كل حر يقول أنا ديمقراطي»(١٦).

يضيف الموقع: «يمكن أن نتعلم من الديمقراطية بلا غصّة آليات تنظيم الانتخاب والحكومة، وفصل السلط، وتوزيع النفوذ، وترتيب أجهزة الحكم والإدارة، ويمكن أن نتعلم خاصة مفهوم المؤسساتية..

الديمقراطية في بعض أهدافها شطر مما بعثنا به. بعثنا لنخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله تعالى. فإذا كانت الديمقراطية تضع حداً للتسلط على العباد، فنحن، هبّة واحدة، مع كل ذي مروءة لنقول نعم. لكن الشطر الإيجابي، ما يأتي بعد سلب التسلط ونقض بنيانه، أمر لا تفي به الديمقراطية ولا تعرفه، «قضيتنا نحن قضية مصيرية يرتبط فيها خلاص الأمة من محنتها التاريخية بخلاص الإنسان من جهله بخالقه وجهل ما هو صائر إليه من الشأن العظيم شأن الآخرة. مأخذنا الجوهري على الديمقراطية ليس من قبيل الكيف، لكن من قبيل المعنى. مأخذنا الجوهري عليها أنّها فكرة وحكمة وعقلنة هدفها أن يعيش الإنسان ـ بعض بني الإنسان ـ حياة ذكية رخية، ولا تقترح عليه مخرجاً من الكفر، وهو الظلم الأكبر، فتبيح ديانتها أن يموت الإنسان غبياً لا يعرف ماذا ينتظره بعد الموت»(١٧).

من خلال النص السابق فإنّ رؤية الجماعة للديمقراطية مضبوطة بالنسق الثقافي الإسلامي، وبعبارة أدق فإنّ القيم الحاكمة في تصور الجماعة السياسي تكمن بالمزاوجة بين الشورى (التي تمثل المقابل الإسلامي للديمقراطية) والشريعة الإسلامية، وفق تطبيق يضمن تحقيق مبادئ العدل والحرية، في مواجهة تسويغ اتجاه عريض من الفقه الإسلامي للسلطة التي لم تأت عن طريق البيعة والشورى، ولم تلتزم بأحكام الشريعة الإسلامية وقيمها الحاكمة.

---

(١٦) انظر تعريف الديمقراطية على موقع الجماعة <http://www.aljamaa.net>، ضمن سلسلة مفاهيم.

(١٧) المصدر نفسه.

توضّح الرؤية السابقة نادية ياسين بتعريفها نظامَ الحكم الذي تطلبه الجماعة: «هو نظام الشورى والعدل والإحسان، . . ، نظام يرتكز على تحقيق هدفين أساسيين: العدل. . ثم الإحسان. . ، ولا سبيل لتحقيق هذين الهدفين دون استقرار الحكم على الشورى أن يكون للشعب حقه في اختيار من يحكمه»[١٨].

ولا تخفي نادية ياسين موقفها من أنّ النظام الأفضل للمغرب، والأقرب إلى تصورها هو النظام الجمهوري، وليس الملكي[١٩].

لكن، ماذا عن موقف الجماعة من الحريات العامة والآخر والقوى السياسية المختلفة ومبدأ تداول السلطة؟

تبدو حالة الالتباس واضحة حتى في موقف الجماعة من هذه القضايا، فهي، وإن كانت تؤكد في كل وقت على حق الآخرين في التنافس والتعبير عن مواقفهم وترك اللعبة السياسية تحدد لمن الأغلبية.

يمكن القول، وفقاً للنصوص السابقة، إنّ هنالك منطقة رمادية واسعة تضع علامة استفهام على هذا الموقف. تتمثل معالم هذه المنطقة وحدودها بنقاط رئيسة:

أولاً: الموقف السياسي والفكري الحاد للجماعة من العلمانيين والشيوعيين واتهامهم بالكفر وبأبشع الأوصاف السياسية. وهو نوع من الخطاب من الصعب تصور قبوله التام والنهائي بالتعايش مع الآخر فكرياً وأيديولوجياً[٢٠].

ثانياً: إنّ الجماعة تنطلق في تحديدها للإصلاح الذي تريده من مضمون الشريعة وإصلاح الإنسان المغربي (هدف الإحسان)، وهذا الهدف يتناقض مع تصورات الأحزاب العلمانية الأخرى، التي تدفع إلى وضع مسائل الحريات الشخصية خارج دائرة السلطة والحكم.

ثالثاً: تربط الجماعة قبولها بالآخر في سياق الحالة الانتقالية (ما قبل الحكم الإسلامي)، «نقبل التعدد الحزبي لأنه مظهر من مظاهر الديمقراطية،

---

(١٨) مقابلة مع نادية ياسين على موقع مؤسسة كارنيغي الأمريكية، <http://www. carnegieendowment.org>.

(١٩) المصدر نفسه.

(٢٠) انظر رسالة «الإسلام أو الطوفان» مواضع متعددة.

المقبولة لدينا مؤقتاً في انتظار الحكم الإسلامي القريب بحول الله، للأحزاب الوطنية حق ابداء رأيها في حدود عدم التعرض للعقيدة الإسلامية..»[٢١].

إذاً، الديمقراطية والتعددية اللتين تتبناهما الجماعة في تصورها لنظام الحكم الإسلامي هما تانك اللتان لا تخرجان عن دائرة الشريعة الإسلامية، ولا تتناقض معها. وهي الملاحظة التي يلتقطها الباحث المغربي عبد الإله بلقزيز «المفارقة في فكر الشيخ ياسين ـ ولعلها المفارقة الحاكمة لوعي معظم مفكري الإسلام المعاصرين! ـ أنّ ما يعطيه للديمقراطية بيمناه السياسية يأخذه منها بيسراه الفكرية ـ العقائدية! فهو إذ يتناولها ـ سياسياً ـ تناولاً واقعياً منفتحاً، يأتي عليها بحكم الإعدام حينما يقاربها مقاربة فكرية من داخل منظومته الشرعية. وهكذا ينتهي إلى إنتاج خطابين متعارضين حولها: خطاب مدني منفتح وخطاب ديني منغلق»[٢٢].

---

(٢١) نقلاً عن: محمد ضريف، **الإسلام السياسي في المغرب: مقاربة وثائقية** (الرباط: المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، ١٩٩٢)، ص ٣٣٤.

(٢٢) انظر: عبد الإله بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢)، ص ١٨٥.

خلاصات واستنتاجات

تشكل النماذج السابقة تصورات ورؤى مختلفة تجاه أسباب الاستنكاف عن المشاركة السياسية، بين تيارات تنطلق من تأييد السلطة وطاعتها، واعتبار السياسة مرحلة لاحقة على التغيير العلمي والتربوي، وتيارات تنطلق من تكفير السلطة والحكومات والانظمة والدساتير، وتتبنى التغيير المسلّح والعمل السري والعسكري، وبين تيارات ترفض مبدأ الدولة القطرية والعمل السياسي القانوني وتؤمن بأنّ استراتيجية الرسول (ﷺ) في التغيير تقوم على الجمع بين بناء رأي عام سياسي ومبدأ «طلب النصرة»، وبين حركة تؤمن بالمشاركة السياسية، لكن خارج قواعد اللعبة السياسية المطروحة في دولتها.

على الرغم من التباين السابق في موجبات الاستنكاف عن العمل السياسي المشروع ومبرراته، وعلى الرغم كذلك من تباين التيارات السابقة في استراتيجيات التغيير والأدوار السياسية؛ فإنّها تتفق في الموقف الرافض أو المتحفظ على الديمقراطية ومضامينها، والذي يعمل على إقامة نسق سياسي إسلامي أقرب إلى حالة الإغلاق والالتزام بالمبادئ الإسلامية بصورة حاسمة، من دون الاكتراث بدعوى التوافق أو الاختلاف عن النسق الديمقراطي أو الإجابة عن أسئلة «المناطق الرمادية» حول العلاقة مع القوى الأخرى غير الإسلامية والمواطنين غير المسلمين.. الخ.

الأهم من ذلك أنّ ثمة علاقة بين رفض هذه النماذج أو تشكيكها في النظام الديمقراطي وبين اعتمادها استراتيجيات مغايرة للعمل البرلماني. فدعوى الإسلاميين الذين يقبلون بالعمل النيابي، عموماً، هي القبول باللعبة الديمقراطية والتعددية وتداول السلطة وحقوق الإنسان، وغيرها من مضامين

تمثل شروطاً اليوم ـ في أغلب الدول ـ لقبول دمج الإسلاميين باللعبة السياسية.

أمّا هذه النماذج؛ فهي إمّا أنّها ترفض ابتداءً النظام الديمقراطي، فلا تقبل بشروط اللعبة، ومن هنا تبحث عن استراتيجيات مغايرة في التغيير السياسي، وإمّا أنّها غير مطمئنة لصدقية اللعبة الديمقراطية وجدواها، باعتبارها ملهاة تحرف الإسلاميين عن تحقيق تغيير سياسي جوهري وتستنزف جهودهم وطاقتهم في صناديق الاقتراع والمكتسبات السياسية الصغيرة، من دون تحقيق تغيير سياسي جذري أو شمولي تسعى إليه النماذج السابقة.

أو كما هي الحال لدى «السلفية التقليدية»، إذ تجمع بين رفض النظام الديمقراطي مع مبدأ طاعة الحكومات الحالية والتحريم الصريح القاطع للعمل السياسي الحزبي، بما في ذلك الإسلامي.

خاتمـــة

في «قراءة استخلاصية» للمقاربات: تحليل المشكلات وتحديد شروط انبثاق «الإصلاح السياسي الإسلامي» وقواه المحتملة

تقع المقاربات الإسلامية المعاصرة في الإصلاح السياسي بين مداخل وأوليات متباينة ومتنوعة، تختلف في مقولاتها الرئيسة، وفي تقدير المشكلات الأخطر والأكثر إلحاحاً في المواجهة، وفق تباينها في قراءة الواقع وحيثياته، وهو ما نتج عنه تصورات مختلفة، أيضاً، حول مراحل الإصلاح ودرجاته ووجهته، وشروط القوى الإصلاحية وأدوات إنتاجها أو إعدادها.

وسط خارطة متشعبة وواسعة من الرؤى والأفكار والتصورات حول الإصلاح السياسي، تبدو هنالك مقاربات رئيسة تجمع كل منها مثقفين وكتاباً ومجموعات وجماعات إسلامية، في مقولاتها المفتاحية وحججها وأفكارها العامة، وقد ركزت الدراسة على عدة مقاربات أساسية؛ الثقافية، السياسية، وأخيراً الحركية.

فالمقاربة الثقافية تمنح الأولية والأهمية للعوامل الثقافية في الإصلاح السياسي، وتقوم على أنّ الاشتغال بهذه القضايا أنفع وأجدى من العمل السياسي. في حين تعددت وتنوعت فروع هذه المقاربة بين اهتمام جيل الرواد بصورة أساسية بالإصلاح الديني والتربية والتعليم، واهتمام آخرين بالسياق الحضاري للإصلاح السياسي (مالك بن نبي).

في المقابل، منحت فروع أخرى من المقاربة الثقافية عملية إصلاح الفكر الإسلامي وأسلمة المعرفة جهداً ودوراً أكبر (تجربة المعهد العالمي للفكر الإسلامي)، ودافعت دعاوى أخرى عن أهمية «التنوير الفكري» فيما تحدثت

رؤى عن «الإصلاح الشبكي» وضرورة التعاون بين القوى الاجتماعية لتحقيق الإصلاح واستنهاض العامل الثقافي الإسلامي في مشروع التنمية.

أمّا المقاربة السياسية، فقد تفرعت إلى مقاربتين فرعيتين، الأولى تمنح الأولية للإصلاح السياسي الداخلي ـ في شقه المؤسسي والدستوري (من داخل النظام نفسه). وقد لاحظ الباحث تراجع هذه المقاربة خلال العقود الأخيرة. فيما حظيت في القرن التاسع عشر باهتمام كبير، سواء لدى أوساط رسمية داخل الدولة العثمانية (تجربة التنظيمات) أو حتى بعض المفكرين الرواد، كما هي حال خير الدين التونسي، الذي دافع عن فكرة المؤسسية.

المقاربة السياسية، الفرعية الثانية، تدفع بأنّ الأولية تكمن في مواجهة الخطر الخارجي، من استعمار واحتلال وتبعية، وقد برزت هذه المقاربة في مراحل مبكرة من التاريخ المعاصر، مع إرهاصات الاستعمار، ثم عادت بزخم قوي في النصف الثاني من القرن العشرين، في سياق المواجهة مع المشروع الصهيوني والتبعية الاقتصادية، ووجدت انعكاساً لها في الفكر الإسلامي المعاصر، خلال العقود الأخيرة، من خلال أفكار تدعو إلى أولية التضامن ومواجهة المشروع الصهيوني (كما هي الحال لدى منير شفيق) وأفكار أخرى تدفع بأهمية مواجهة التبعية الاقتصادية للغرب (كما هي الحال لدى عادل حسين).

المقاربة الحركية، هي المقاربة الثالثة الرئسية التي ناقشتها الدراسة، وتنقسم بدورها إلى مقاربتين رئيستين؛ الأولى تمثلها الأحزاب والحركات الإسلامية التي تعمل في سياق قانوني مشروع، أو تتبنى العمل ضمن اللعبة السياسية، وتبرز جماعة الإخوان المسلمين بصفتها ممثلاً عابراً للأقطار العربية لهذه المقاربة.

في مقابل هذه المقاربة، ثمة مقاربة حركية ترفض القبول بالنظام الديمقراطي واللعبة السياسية بصيغتها القائمة في الدول العربية. وتبرز، هنا، المقاربة «السلفية» بفرعيها المقاربة التقليدية (التي تربط الإصلاح بالتصفية والتربية، وتتحدث عن طاعة الحاكم وتعهد إليه بالعملية الإصلاحية) والمقاربة الجهادية (التي تعلن كفر الحكومات العربية وترى أنّ السلاح هو طريق التغيير).

كما تبرز مقاربة حزب التحرير الإسلامي ودعوته إلى العمل السياسي الذي يعيد الخلافة الراشدة، بالاستعانة بمفهوم «طلب النصرة»، الذي يثير سؤال حضور «النزعة الانقلابية ـ العسكرية» في فكر الحزب وممارسته،

وأخيراً هناك مقاربة جماعة العدل والإحسان، التي ترفض المشاركة السياسية بالشروط الواقعية الحالية في المغرب العربي، وتتحدث عن «حرب عصابات سياسية ورمزية» مع السلطات الحاكمة.

أولاً: في «دواعي الاختلاف». . فكراً وواقعاً

في سياق قراءة التنوع والتباين بين هذه المقاربات الإصلاحية، فإنّ ثمة سؤالاً يفرض نفسه عن العوامل والمحددات التي تؤدي إلى هذا التنوع:

١ ـ في مقدمة هذه المحددات يأتي الاختلاف في قراءة الواقع وتشريحه، وتحديد المشكلات البنيوية والملحّة فيه. فأصحاب المقاربة الثقافية يرون أنّ المشكلة الرئيسة تكمن في التخلف والفجوة الحضارية والثقافية والعَطَلة الداخلية في المجتمعات المسلمة.

بالعودة إلى أصحاب هذه المقاربة وروادها، نجد أنّ محمد عبده يحيل الفجوة مع الغرب والتراجع الكبير في حالة المجتمعات والدول الإسلامية إلى «الجمود الديني»، الذي عطّل حركة العقل المسلم، وأزاحه عن ساحة الفعل التاريخي، مع منظومة متكاملة من القيم التربوية والثقافية التي تفترق عن القيم الإسلامية الحقيقية في القرآن الكريم، فحدد، وتلميذه رشيد رضا، الأولية بالإصلاح الديني الكفيل (أسوة بالتجربة الأوروبية) بتحريك المياه الراكدة في العالم العربي والإسلامي.

أمّا مالك بن نبي، ومن سار على هدي مقاربته (كجودت سعيد)، فيرى أنّ السياق الحضاري هو الفاعل الرئيس، والمفسر الأكبر للتخلف لدى المسلمين، فتحدّث عن تفعيل التركيبة الحضارية (الإنسان+ الوقت+ التراب) القادرة على الانطلاق في دورة جديدة، تغيّر السياق الحضاري، وتستند إلى «إعادة تأهيل الإنسان» المسلم بمفاعيل تأثير الفكرة الدينية.

في المقابل، فإنّ المقاربة السياسية، بشقها الدستوري ـ المؤسسي، تدافع بأنّ «التنظيمات» التي تبناها الغرب، مقابل فساد وضعف المؤسسات السياسية الحاكمة في العالم العربي والإسلامي، بمثابة مفتاح إدراك الفجوة في القوة والتميز الغربي على حساب العالم العربي والإسلامي.

أمّا المقاربة السياسية، التي تركز على العامل الخارجي، فتتجاهل وتتجاوز العامل الداخلي ومسؤوليته عن الواقع العربي، فتُحمِّل الاستعمار والغرب سابقاً،

التبعية، والمشروع الصهيوني (= علاقته بالغرب) لاحقاً بالتوازي مع عجز الدول العربية عن المواجهة (ضعف التضامن العربي سياسياً أو اقتصادياً) المسؤولية الرئيسة، لذلك تركز على فكرة رئيسة توافر الإرادة السياسية لمواجهة الخارج.

المقاربة الحركية تحيل إلى الخلل في العلاقة بين المجتمع ومدى إدراك شمولية الإسلام في مجالات الحياة كافة، وعنوان ذلك «سؤال الهوية الاجتماعية والسياسية»، وقد جاءت هذه الحركات ردّاً على حيثيات العلمنة والتغريب في الثقافة والواقع العربي المعاصر.

٢ ـ يرتبط هذا المحدد بالمحدد السابق، إذ ساهمت الظروف التاريخية والسياسية التي وُلدت هذه المقاربات في رحمها، في تأطير رؤيتهم للواقع وسبيل الخروج منه.

المقاربة الدستورية برزت مع الاحتكاك العثماني بالغرب، وبدء العد العكسي لأفول نجم الدولة العثمانية، فمثّلت تلك المقاربة جواباً مقترحاً لتفسير التراجع العثماني ـ الإسلامي والتقدم الغربي.

«الخطر الخارجي» نفسه حرّك الإصلاحيين الإسلاميين الأوائل باتجاه توحيد الجهود والتركيز على مواجهة الاستعمار القادم من الغرب، ومنحه الأولية والأفضلية على الاشتغال بالإصلاح الداخلي، مع استثمار الحكام حينذاك لتلك المقاربة.

في السياق التاريخي نفسه، لكن مع ارتفاع نسبة الاحتكاك بالغرب، وبدء الاستعمار الغربي للدول العربية، وظهور العجز الإسلامي عن المواجهة، مع اكتشاف حجم الهوة الثقافية والحضارية، صعدت المقاربة الثقافية في محاولة للتفسير وتقديم الأوليات والحلول واحتلت مساحة واسعة في الفكر الإسلامي، وتحديداً منذ بدايات القرن العشرين إلى ما بعد الحرب العالمية الأولى.

المقاربة الحركية برزت، بصورة جلية بعد الحرب العالمية الأولى، مع تداعيات انهيار الدولة العثمانية وسيطرة الاستعمار على كثير من الدول، وانبثاق المقاربات العلمانية في المجال الفكري والثقافي والسياسي العربي، حتى داخل الفكر الإسلامي (علي عبد الرازق)، وانعكاسات ذلك اجتماعياً. فذلك الواقع التاريخي ـ الاجتماعي الجديد ساهم بقوة في إنتاج المقاربة الحركية، في البداية (مع جماعة الإخوان المسلمين).

في مرحلة لاحقة، ساهم تطور الصراع العلماني ـ الإسلامي، وتحوّله من النسق الفكري الثقافي، إلى السلطوي، بعد قيام الدولة الوطنية، في بروز مقاربات إسلامية أكثر (تسييساً)، وتعتمد الطريق غير السلمية في التغيير السياسي.

في السياق التاريخي نفسه، خلال العقود الثلاثة الأخيرة، من القرن الماضي، فإنّ المواجهة السياسية والعسكرية مع المشروع الصهيوني من جهة، وتبدّي التبعية الاقتصادية من جهة أخرى، أعادت الاعتبار إلى المقاربات التي تُركّز على العامل الخارجي تأخذ حيّزاً في الفكر الإسلامي.

توجّه المقاربة الحركية نحو مبادرات القبول بالديمقراطية وقواعدها تزامن مع عودة الحديث عن الإصلاح السياسي في العالم العربي، بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، والتحول «المؤقت» في موقف الولايات المتحدة بتشجيع الديمقراطية داخل العالم الإسلامي، ذلك التحول الذي عادت عنه الإدارة الأمريكية لاحقاً.

في السياق الواقعي، يمكن إحالة بروز مقاربة «الوسطية الإسلامية» بمثابة ردّ إسلامي على العنف المسلّح بين الحركات الإسلامية المسلّحة وحكومات عربية وصعود ظاهرة التشدد الديني. كما إنّ التركيز على مشروع «الإسلامية الوطنية» يأتي في سياق بروز النزاعات الداخلية على قواعد أيديولوجية وطائفية ودينية وعرقية.

ثمة، أيضاً، تأثير لطبيعة الأنظمة والحكومات السياسية على المقاربات الإسلامية، ففي ظل الأنظمة الشمولية والقمعية، أو في مراحل المواجهة المسلحة والاعتقالات والسجون؛ فإنّ ذلك يحفز المقاربات التي تدافع عن العمل السري والمسلّح، وتتحدث عن المحنة والابتلاء، أمّا في سياق حكومات أكثر انفتاحاً وأقل تشدداً في التعاطي مع الإسلاميين؛ فإنّ ذلك يحفز المقاربات التي تتحدث عن المشاركة السياسية والديمقراطية للبروز.

٣ ـ الاختلاف في قراءة النصوص الشرعية و«انتقائية» التعامل معها، مع الاختلاف في الاقتراب من مصادر التنظير الإسلامي هو محدد آخر للاختلاف بين المقاربات الإصلاحية الإسلامية.

تتبدّى هذه الملحوظة عند المقارنة بين **تفسير المنار**، لمحمد عبده، ورشيد رضا، و**في ظلال القرآن** لسيد قطب، في التقاط الاختلاف الكبير في التعاطي مع

مصادر التنظير الإسلامي. فعبده يركز على التفسير الاجتماعي الثقافي لآيات القرآن، محاولاً تلمُّس طريق النهضة والتمدّن والنهوض الديني والثقافي والاجتماعي، أما قطب فيركّز على «الصراع السياسي» في تفسيره للنصوص، معتمداً على مفاهيمه المفتاحية: الحاكمية، الجاهلية، المحنة، المواجهة..

الملحوظة السابقة يمكن التقاطها في اختلاف القراءة بين «اتجاه الوسطية الإسلامية» والجماعات التي تؤمن بالعمل المسلح والقوة في التغيير. ففي حين يركز «الاتجاه الوسطي» على آيات الإصلاح السلمي وعلى التعايش بين أبناء الديانات ومفاهيم الاعتدال والعدل ومظانّ الانفتاح في النصوص والشريعة، فإنّ الاتجاه الآخر يركّز على آيات «السيف» والقتال والحاكمية.. إلخ.

ذلك الاختلاف يحضر حتى في التعاطي الانتقائي مع «التراث الإسلامي» ومفكريه وعلمائه، إذ تستدعي كل مقاربة ما يناسبها ويتوافق مع تصوراتها في التراث، وفي عملية تحقيقه، بل حتى في تأويل وانتقاء نصوص من التراث باتجاهات متضاربة ومختلفة.

تظهر الملحوظة السابقة في التعامل المتضارب للسلفية التقليدية والجهادية مع تراث كل من ابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب. ففي حين ينتقي التقليديون ويؤوِّلون تراث الرجل في سياق طاعة الحكومات العربية وعدم الخروج عليها، ويركّزون على فتاواه المتخصصة في الصراع مع الاتجاهات العقائدية الأخرى (الأشاعرة، الماتريدية، الشيعة)، فإنّ الاتجاه الجهادي يستدعي فتاواه المتعلقة بـ «الحكم على التتار» بالكفر، لعدم تطبيقهم الشريعة الإسلامية، وإسقاط تلك الأحكام على واقع الأنظمة السياسية العربية المعاصرة.

أصحاب المقاربة الثقافية يستدعون من التراث كتب الشاطبي وابن خلدون وغيرهما، التي تتحدث عن مقاصد الشريعة، ودورة الحضارات والدول، وسنن التاريخ والاجتماعي الإنساني.

٤ ـ تساهم الحقول الثقافية والأكاديمية والسياسية الخلفية للمفكرين والمثقفين المسلمين في تحديد أسباب الخلاف بين المقاربات الإسلامية، حتى في داخل المقاربة نفسها.

الأمثلة على ذلك كثيرة، وقد استحضر الباحث بعضاً منها خلال فصول الكتاب، لكن يمكن الحديث هنا، على سبيل المثال، عن الخلفية اليسارية

لكل من منير شفيق وعادل حسين، إذ يتبنّيان المقاربة السياسية التي تمنح العامل الخارجي (الغرب) دوراً أكبر في ما آل إليه الواقع العربي من تخلّف وتبعية وضعف.

الملاحظة نفسها يمكن التقاطها لدى سيد قطب، حيث يحيل البعض تصوّره الحاد للصراع السياسي، وحتميات المواجهة التي تغلّفه إلى خلفيته الثقافية الماركسية.

مع محمد عبده ورشيد رضا وابن باديس وعلّال الفاسي وغيرهم يبرز تأثير خلفيتهم الشرعية والفقهية في تخصص علوم الشريعة، وتأثير ذلك في دعوتهم للإصلاح الديني ومواجهة «الجمود الفقهي».

مالك بن نبي واحتكاكه بالغرب وخلفيّته في دراسة الهندسة والعلوم الطبيعية تبرز بمساهمة فاعلة وراء تبنّيه السياق الحضاري واستحضاره الدائم للنظريات العلمية الغربية في بناء نسق حججه لدى مرافعته عن تصوره للإصلاح السياسي.

وقد تكون الخلفيات القانونية والفقهية قد ساهمت بدور أساسي لدى كل من طارق البشري وأحمد كمال أبو المجد ومحمد سليم العوّا في تأكيدهم أهمية المواطنة والحقوق السياسية في بناء المشروع الوطني الجامع في الإصلاح السياسي.

فيما الخلفية الأكاديمية، بدورها، أدّت دوراً ملحوظاً في توجه مثقفي المعهد العالمي للفكر الإسلامي إلى «أسلمة المعرفة» والاهتمام بالجامعات والمعاهد والدراسات العلمية.

ثانياً: «قوى الإصلاح» المرشّحة وطبيعة إعدادها وبنائها

الاختلاف في تقدير أولويات الإصلاح ومراحله والمشكلات البنيوي التي يتعامل معها ينعكس في المقاربات الإسلامية على تعريف قوى الإصلاح المؤهلة أو المرشّحة لحمل مشروع الإصلاح، وفي التنشئة أو الإعداد والمراحل المطلوبة لتكوين وتشكّل هذه القوى والمجالات الرئيسة التي تعمل فيها كل واحدة منها.

في المقاربة الثقافية، فإنّ دعاة الإصلاح الديني، وتحديداً محمد عبده، يتحدثون عن «الصفوة المستنيرة»، ومن الواضح من السياق الفكري والمفاهيم الحاكمة لمقولات هذه المقاربة، فإنّ هذه الصفوة هي التي تمتلك إدراكاً عصرياً

للإسلام، ومؤهلة ثقافياً وعلمياً للقيام بهذا المشروع، ومواجهة «الجمود الديني».

مجالات الإصلاح الرئيسة في هذا المجال تتمثل في المؤسسات الدينية والتعليمية والتربوية لإعداد هذه الصفوة، ومن هنا ندرك تركيز الإمام على «التربية والتعليم»، في محاولة للتأثير على المدخلات المعرفية والعلمية والدينية للأجيال القادمة.

أمّا مالك بن نبي، فيبدو أنّ «إنسان الحضارة» هو المرشّح ليكون حاملاً لمشروع الإصلاح السياسي، وهو الذي يؤمن بالعمل الاجتماعي والثقافي والإصلاحي. ويعوّل كذلك على الجمعيات التعليمية والتنموية لتكون روافع للإصلاح المطلوب وتحريك المجتمع نحو الإصلاح والتنمية، بدلاً من حالة الخمول والكلالة التي يعيش فيها.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي يعوّل على الأكاديميين والمثقفين والفقهاء الذين يمتلكون العقلية الاجتهادية والمعرفية الإسلامية، التي تعيد صوغ المعرفة وفق أسس إسلامية، فتؤثّر، مع مرور الوقت، في العقل العام في المجتمع، من باب المعرفة والفكر والثقافة.

هذه المهمة معاملها وحاضناتها الرئيسة تكمن في الجامعات والمعاهد العلمية والأكاديمية والمدارس ومراكز الدراسات والأبحاث، ويمكن في السياق نفسه التحدث عن «الجماعات العلمية» المسلمة باعتبارها من شروط الإصلاح السياسي المتوقع.

في المقابل، فإنّ تجربة الإسلاميين التقدميين، وأفكارهم حول الإصلاح السياسي، تشي بأنّ القوة المحتملة لحمل مشروع الإصلاح وتمريره هي «المجموعة المثقفة المستنيرة»، التي تقوم بنشر الفكر الإسلامي المستنير في المجتمع لمواجهة التيارات الفكرية والسياسية الأخرى، على الصعيد الإسلامي والعلماني.

على صعيد المقاربة الدستورية، فإنّ «الإصلاحي» داخل الدولة، فرداً أو نخبة، هو القوة المرشّحة للإصلاح والتغيير، والسبيل إلى الإصلاح السياسي والعام، من خلال إصلاح السلطة نفسها من الداخل، بتعزيز المؤسسية ومحاربة الجمود والتكاسل والفساد داخل المؤسسات السياسية والإدارية نفسها.

المقاربة التي تركّز على العامل الخارجي تختلف عن المقاربات السابقة،

بصورة واضحة، فالقوى المرشحة للإصلاح لديها ليست واضحة، لاعتبار رئيس، وهو أنّ الإصلاح السياسي نفسه ليس أولية عند هذه المقاربة، عندئذٍ فإنّ النظر يتجه إلى القوى المرشحة لمواجهة الخارج وتعزيز التعاون في الداخل، وهو ما يظهر (لدى كل من منير شفيق وعادل حسين) بالتركيز على أهمية العمل السياسي والتحالفات السياسية الداخلية.

في المقاربة الحركية، فإنّ القوى المرشحة للإصلاح هي الحركة أو الجماعة الإسلامية، في حين تختلف طبيعة التنشئة والتربية بحسب طبيعة المقاربة الفرعية.

في الوقت الذي يتفق فيه كل من حسن البنا وسيد قطب على أنّ جماعة الإخوان أو الحركة الإسلامية الشمولية هي القوة المرشحة لحمل مشروع الإصلاح السياسي، فإنّ شروط تشكل هذه الجماعة وتنشئتها لدى سيد قطب تبدو أكثر تحديداً وتعقيداً وصعوبة، فهي «الطليعة المؤمنة»، التي تُمتحن في مواجهة «السلطة»، أو «القاعدة المسلمة» لدى أخيه محمد قطب.

وتأخذ القوى المرشحة للإصلاح لدى «السلفية الجهادية» بعداً إضافياً يتمثل في القدرة القتالية والأمنية في ميدان المعارك الساخنة، ويمكن ملاحظة ذلك في أدبيات هذه الجماعات، إذ بدأت تغزوها مدخلات جديدة مرتبطة بالفنون الأمنية والعمل العسكري ونقل التقنية المرتبطة بأدواتها في المواجهات المسلّحة.

على الطرف الآخر، تنظر السلفية التقليدية إلى القوة المرشحة على أنّها مجموعة تمتلك علماً شرعياً بالعقيدة والفقه الإسلامي، وفق تصوُّر هذه المقاربة، وتقوم بنشر ذلك في المجتمع، من خلال الدروس والحلقات العلمية.

حزب التحرير يعتمد في مشروعه الإصلاحي على «الأطر التنظيمية للحزب» من ناحية، باعتبار أفراده هم النواة التي تبني الرأي العام المطالب بالخلافة، بالإضافة إلى «النخبة العسكرية» التي تقتنع بمواقف الحزب، وتحقق له النصرة، وتسلمه الحكم، تمهيداً لإقامة الخلافة الراشدة.

الحال يبدو مختلفاً لدى جماعة العدل والإحسان المغربية، فالقوة الإصلاحية هي مجموعة حصلت على «تربية روحية» متينة، تخوض غمار الصراع السياسي مع السلطة، وإعدادها يعتمد بصورة أساسية على البعد التربوي في حلقات الجماعة وأطرها المختلفة.

ثالثاً: في «الممثل الشرعي» للإصلاح الإسلامي!

المقاربات السابقة جميعها وجدت لنفسها أنصاراً ومؤيدين، ولها حضورها في السجال الفكري والسياسي الإسلامي، وإن اختلفت أوزانها وحجومها على أرض الواقع.

بالنظر إلى المشهد السياسي العربي عموماً، نجد أن الأكثر نفوذاً وحضوراً في الشارع هي الحركات الإسلامية، وليست المقاربات الفكرية والثقافية، التي لا تزال تمثّل حالة نخبوية إسلامية، بعيداً عن التأثير الواضح في الشارع وثقافته وأفكاره.

الحركات الإسلامية، الشعبية، تفترق عموماً إلى ثلاثة اتجاهات رئيسة، اتجاه بات يعلن (مع وجود أسئلة وملحوظات) اعترافه بالديمقراطية واللعبة السياسية، واتجاه آخر يرفض ذلك وجزء كبير منه يؤمن بالسلاح والعمل العسكري، واتجاه آخر يرفض العمل السياسي المباشر ويدعم الحكومات في مواجهة الحركات الإسلامية الأخرى.

وثمة تنافس كبير وحادّ بين هذه الاتجاهات على مشروعية تمثيل «الحالة الإسلامية» على أرض الواقع. وبمتابعة أدبياتها، فإنّ تصور وقوفها جميعاً على «أرضية مشتركة» تتوافق فيها على معالم الاتفاق وفقه الاختلاف يبدو من الصعوبة في ضوء المؤشرات الحالية. بل إنّ الواقع السياسي الحالي، يشي بصراع شرس بين هذه الاتجاهات، يصل إلى حدود التكفير والتضليل وتجويز استخدام السلاح فيما بينها.

ذلك يدفع إلى تعريف المحددات التي تحكم مستقبل هذه المقاربات والاحتمالات المتعلقة بها، وتقوم هذه المحددات وفقاً للبيئة المحيطة والفاعلين فيها، بصورة أساسية.

في هذا السياق من القراءة، فإنّ الحالة السياسية العربية وتقلّباتها لتفتح الخيارات بصورة أساسية، فيما إذا كانت بعض المناطق ستشهد انهياراً للحكم (كما حصل في العراق) ما يعزّز مشاريع إسلامية معينة، أم كانت ستتجه النظم السياسية إلى انفتاح على الإسلاميين ما يعزّز مقاربات المشاركة السياسية، وفيما إذا كانت بعض الجماعات قادرة على تطوير مقارباتها لتصل إلى طموح مقاربة «الإسلامية الوطنية»، أم إنّ حالة الإغلاق والانسداد السياسي ستتحكم بالمشهد العربي مما يعزز مقاربات «العمل المسلّح» والسري؟..

المراجـــع

١ ـ العربية

كتب

آل سلمان، أبو عبيدة مشهور حسن. **السياسة التي يريدها السلفيون.** عمّان: الدار الأثرية، ٢٠٠٤.

إبراهيم، سعد الدين [وآخرون]. **مصر والعروبة وثورة يوليو.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢. (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٣)

ابن أبي الربيع، شهاب الدين أحمد بن محمد. **سلوك المالك في تدبير الممالك.** القاهرة: مطبعة دار الشعب، ١٩٨٢.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم. **لسان العرب.** بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥.

أبو رمان، محمد. **الإخوان المسلمون في الانتخابات النيابية الأردنية ٢٠٠٧: «نكسة عابرة أم تآكل في الجماهيرية».** عمّان: مؤسسة فريدريش ايبرت، ٢٠٠٧.

ـــــ . **السلطة السياسية في الفكر الإسلامي: محمد رشيد رضا نموذجاً.** عمّان: دار البيارق، ٢٠٠٢.

أبو سليمان، عبد الحميد. **أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة**، ط ٣ (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٧.

ـــــ . **أزمة العقل المسلم.** هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١.

ـــــ . **الإصلاح الإسلامي المعاصر.** هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٦.

ـــــ . **العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي بين المبدأ والخيار: رؤية إسلامية.** هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٠.

أبو عمر، عمر محمود (أبو قتادة الفلسطيني). **الجهاد والاجتهاد (تأملات في المنهج).** عمّان: دار البيارق، ١٩٩٩.

أبو المجد، أحمد كمال. **رؤية إسلامية معاصرة ـ إعلان مبادئ.** القاهرة: دار الشروق، ١٩٩١.

أبو النمر، محمد. **اللاعنف وصنع السلام في الإسلام.** ترجمة لميس اليحيي. عمّان: الأهلية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨.

إسلامية المعرفة: المبادئ العامة ـ خطة العمل ـ الإنجازات. هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٨٦.

إسلاميو تركيا العثمانيون الجدد: البدايات، المكونات، التحولات، المعادلات. بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٥.

إسماعيل، سيف الدين عبد الفتاح. **النظرية السياسية من منظور حضاري إسلامي: منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر.** عمّان: المركز العلمي للدراسات السياسية، ٢٠٠٢.

إسماعيل، فادي. **الخطاب العربي المعاصر: قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة، ١٩٧٨ ـ ١٩٨٧.** هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٤.

أشكروفت، بيل وبال أهلواليا. **إدوارد سعيد: مفارقة الهوية.** ترجمة سهيل نجم؛ مراجعة حيدر سعيد. دمشق: دار نينوى للدراسات؛ دار الكتاب العربي، ٢٠٠٢.

أعراب، إبراهيم. **سؤال الإصلاح والهوية: من السياق السلفي إلى مشروع الحداثة.** الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ٢٠٠٧.

الألباني، محمد ناصر الدين. **صفة صلاة النبي صلى الله عليه وسلم.** الرياض: مكتبة المعارف، ١٩٩٢.

الأنصاري، محمد جابر. **تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي، ١٩٣٠ ـ ١٩٧٠.** ط ٢. نيقوسيا: دلمون للنشر والتوزيع، ١٩٨٨.

أومليل، علي. **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية.** بيروت: دار التنوير؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥.

ـــــ . **سؤال الثقافة: الثقافة العربية في عالم متحول.** بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥.

إيجلتون، تيري. **فكرة الثقافة.** ترجمة شوقي جلال. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥. (المشروع القومي للترجمة)

البشري، طارق. **الحوار الإسلامي العلماني.** ط ٢. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٥. (في المسألة الإسلامية المعاصرة)

ـــــ . **ماهية المعاصرة.** ط ٢. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٥. (في المسألة الإسلامية المعاصرة)

ـــــ . **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية.** ط ٤. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٤.

ـــــ . **الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر.** القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٦. (في المسألة الإسلامية المعاصرة)

ـــــ . **الوضع القانوني المعاصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي.** ط ٢. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٥. (في المسألة الإسلامية المعاصرة)

بلقزيز، عبد الإله. **الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي.** الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١.

ـــــ . **الخطاب الإصلاحي في المغرب التكوين والمصادر.** بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٧

ـــــ . **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢.

بن عروس، زهرة، أمقران أيت إيدير وفلة ميجك. **الإسلاموية السياسية: المأساة الجزائرية.** بمساعدة عبد الحميد بومزبر وجميلة عزين. بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٢.

بن نبي، مالك. **شروط النهضة.** ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين. ط ٤. دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٦.

ـــــ . **فكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج.** [ترجمة عبد الصبور شاهين]. ط ٣. دمشق: دار الفكر، ٢٠٠١.

ـــــ . **مذكرات شاهد للقرن.** ترجمة مروان القنواتي. ط ٢. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٤. ٢ قسم في ١.

ـــــ . **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي.** ترجمة بسام بركة وأحمد شعبو؛ إشراف وتقديم عمر مسقاوي. دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢. (سلسلة مشكلات الحضارة)

ـــــ . **مشكلة الثقافة.** ترجمة عبد الصبور شاهين. ط ٤. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٤. (سلسلة مشكلات الحضارة)

ـــــ . ـــــ . ترجمة عبد الصبور شاهين. ط ٥. دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠. (سلسلة مشكلات الحضارة)

البنا، حسن. **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا.** بيروت: دار الدعوة، ٢٠٠٢.

ـــــ . **مذكرات الدعوة والداعية.** القاهرة: دار النشر والتوزيع الإسلامية، [د. ت.].

بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية. إشراف علي جمعة محمد وسيف الدين عبد الفتاح إسماعيل؛ تقديم طه جابر العلواني. هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٨. ٢ ج.

بوتومور، توم. **علم الاجتماع السياسي**. ترجمة وتعليق عادل مختار الهواري. الكويت: مكتبة الفلاح، ١٩٨٩.

بورجا، فرانسوا. **الإسلام السياسي: صوت الجنوب**. ترجمة لورين فوزي زكري؛ مراجعة وتقديم نصر حامد أبو زيد. ط ٢. القاهرة: دار العالم الثالث، ٢٠٠١.

بوهاها، عبد الرحيم. **الإسلام الحركي: بحث في أدبيات الأحزاب والحركات الإسلامية**. بيروت: دار الطليعة؛ [د. م.]: رابطة العقلانيين العرب، ٢٠٠٦.

بووانو، إدريس. **إسلاميو تركيا.. العثمانيون الجدد: البدايات، المكونات، التحولات، المعادلات**. دمشق: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٥.

بيجوفيتش، علي عزت. **هروبي إلى الحرية**. ترجمة إسماعيل أبو البندورة؛ مراجعة محمد أرناؤوط. دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢.

بيكر، ريموند. **إسلام بلا خوف: مصر والإسلاميون الجدد**. ترجمة منار الشوربجي. عمّان: المركز العلمي للدراسات السياسية، ٢٠٠٨.

تاكيه، راي ونيكولاس غفوسديف. **نشوء الإسلام السياسي الراديكالي وانهياره**. ترجمة حسان بستاني. لندن: دار الساقي، ٢٠٠٥.

الترابي، حسن [وآخرون]. **الإسلاميون والمسألة السياسية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣. (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٢٦)

التميمي، عزام (محرر). **مشاركة الإسلاميين في السلطة**. لندن: منظمة ليبرتي، ١٩٩٤.

تنّيرة، بكر مصباح. **تطور الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى: دراسة منهجية مقارنة بين الحضارات**. بنغازي: جامعة قار يونس، ١٩٩٤.

التوبة، غازي. **الفكر الإسلامي المعاصر: دراسة وتقويم**. ط ٤. الكويت: مكتبة الخلفاء الراشدون، ٢٠٠٤.

توملينسون، جون. **العولمة والثقافة: تجربتنا الاجتماعية عبر الزمان والمكان**. ترجمة إيهاب عبد الرحيم محمد. الكويت: المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٨. (عالم المعرفة؛ ٣٥٤)

التونسي، خير الدين. **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**. تمهيد وتحقيق المنصف الشنّوفي. ط ٢. قرطاج: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، ٢٠٠٠. ٢ ج.

الجابري، محمد عابد. **المسألة الثقافية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤. (سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٥. قضايا الفكر العربي؛ ١)

جانكوفسكي، ج. وأ. جرشوني. **هوية مصر بين العرب والإسلام، ١٩٠٠ ـ ١٩٣٠**. ترجمة بدر الرفاعي. القاهرة: دار شرقيات، ١٩٩٩.

جدعان، فهمي. **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**. ط ٢. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١.

جرجس، فوّاز. **أميركا والإسلام السياسي: صراع الحضارات أم صراع المصالح**. ترجمة غسان غصن. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٩٨.

الجزائري، عبد المالك. **مدارك النظر في السياسة بين التطبيقات الشرعية والانفعالات الحماسية**. ط ٢. [د. م.]: دار أهل الحديث، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

جلبي، خالص. **في النقد الذاتي: ضرورة النقد الذاتي للحركة الإسلامية**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤.

جماعة الإخوان المسلمون. **المشروع السياسي لسورية المستقبل: رؤية جماعة الإخوان المسلمين في سورية**. دمشق: [د. ن.]، ٢٠٠٤.

الجورشي، صلاح الدين. **الإسلاميون التقدميون في تونس**. تقديم أحميدة النيفر ورضوان السيد. القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ٢٠٠٠.

الحاج، عبد الرحمن [وآخرون]. **الإسلام في عالم متغير: سياسات الإصلاح الإسلامي بعد ١١ أيلول**. دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٥.

حجازي، محمد عزت [وآخرون]. **نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة**. ط ٢ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩. (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٧)

الحداد، محمد. **حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي**. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٢.

ــــ. **ديانة الضمير الفردي ومصير الإسلام في العصر الحديث**. بيروت: المدار الإسلامي، ٢٠٠٧.

ــــ. **محمد عبده: قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني**. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٣.

ــــ. **مواقف من أجل التنوير**. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٥.

حزب **التحرير**. [د. م.]: منشورات حزب التحرير، ١٩٨٥.

حسن، حسن إبراهيم. **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي**. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٤ ـ ١٩٦٧. ٤ ج.

حسنين، خالد محمد أبو رمان ومنار الرشواني. **الجراحة التجميلية للعمل الإسلامي: «قراءة في تجربة حزب العدالة والتنمية التركي»**. عمّان: مركز دراسات الأمة، ٢٠٠٤.

حسين، عادل. **الإسلام دين وحضارة: مشروع للمستقبل**. ط ٢. [د. م.: د. ن.]، ١٩٩٠.

ـــــ [وآخرون]. **التنمية العربية: الواقع الراهن والمستقبل**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤. (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٦)

حلمي، مصطفى. **قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي: بحوث في العقيدة الإسلامية**. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥.

حماد، مجدي [وآخرون]. **الحركات الإسلامية والديمقراطية: دراسات في الفكر والممارسة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩. (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ١٤)

حنفي، حسن. **الحركات الإسلامية في مصر**. بيروت: المؤسسة الإسلامية للنشر، ١٩٨٦.

ـــــ. **من العقيدة إلى الثورة**. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٨.

حوراني، ألبرت. **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**. ترجمة كريم عزقول. بيروت: دار نوفل، ١٩٩٧.

دونبار، روبين، كريس نايت وكاميلا باور. **تطور الثقافة: رؤية في ضوء منهج البحوث المتداخلة**. ترجمة شوقي جلال. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥. (المشروع القومي للترجمة)

الذهبي، الحافظ أبو عبد الله شمس الدين. **مختصر العلوّ للعليّ الغفار**. اختصره وحققه وعلّق عليه وخرّج أحاديثه محمد ناصر الدين الألباني. ط ٢. بيروت؛ دمشق: المكتب الإسلامي، ١٩٩١.

ربيع، حامد عبد الله. **مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي**. تحرير وتعليق سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٧.

رشوان، ضياء (محرر). **المراجعات من الجماعة الإسلامية إلى الجهاد**. القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ٢٠٠٨.

روا، أوليفيه. **تجربة الإسلام السياسي**. ترجمة نصير مروة. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٤.

زلّوم، عبد القديم. **الديمقراطية نظام كفر يحرم أخذها أو تطبيقها أو الدعوة إليها**. [د. م.]: منشورات حزب التحرير، [د. ت.].

ـــــ . **كيف هدمت الخلافة الإسلامية**. ط ٣. بيروت: دار الأمة، [د. ت.].

زيادة، رضوان. **أيديولوجيا النهضة في الخطاب العربي المعاصر**. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٤.

زيتوني، لطيف. **حركة الترجمة في عصر النهضة**. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٩٤.

سعيد، إدوارد. **الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء**. ترجمة كمال أبو ديب. ط ٢. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٤.

ـــــ . **الثقافة والإمبريالية**. ترجمة كمال أبو ديب. ط ٢. بيروت: دار الآداب، ١٩٩٨.

سعيد، جودت. **الإنسان كلاًّ وعدلاً**. بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٣.

ـــــ . **العمل قدرة وإرادة**. ط ٢. بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٣.

ـــــ . **كن كابن آدم**. دمشق: دار الفكر، ١٩٩٧.

ـــــ . **مذهب ابن آدم الأول: مشكلة العنف في العمل الإسلامي**. ط ٥. بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٣.

ـــــ . **مفهوم التغيير**. دمشق: دار الفكر، ١٩٩٥.

سلامة، معتز. **الإصلاح السياسي: السياسة الأمريكية والاستجابة العربية**. القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ٢٠٠٥. (كراسات استراتيجية؛ ١٥٣)

سمير، حميد. **الهيرمنيوطيقا والنَّص القرآني: نقض وتجريح**. عمّان: دار البيارق، [د. ت.].

السيد، رضوان. **سياسات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات**. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧.

ـــــ . **الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية**. بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٨.

ـــــ . **مقالة في الإصلاح السياسي العربي**. بيروت: دار النهار، ٢٠٠٥.

ـــــ وأحمد برقاوي. **المسألة الثقافية في العالم الاسلامي: حوارات لقرن جديد**. إعداد وتحرير عبد الواحد علواني. ط ٣. دمشق: دار الفكر، ٢٠٠١. (سلسلة حوارات لقرن جديد)

ـــــ وعبد الإله بلقزيز. **أزمة الفكر السياسي العربي**. دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠.

شاكر، محمود محمد. **رسالة في الطريق إلى ثقافتنا**. القاهرة: دار الهلال، ١٩٨٧. (كتاب الهلال؛ ١)

شاويش، محمد. **مالك بن نبي والوضع الراهن**. دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٧.

شفيق، منير. **التجزئة والدولة القطرية: قراءة استطلاعية**. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١.

ـــــ . **تنمية إنسانية أم عولمة؟: دراسة تحليلية نقدية لتقريري التنمية الإنسانية العربية لعامي ٢٠٠٢ و٢٠٠٣.** بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٤ (المفكر العربي)

ـــــ . **في نظريات التغيير.** ط ٢ مزيدة ومنقحة. بيروت: الدار العربية للعلوم والنشر ـ ناشرون؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥.

شقرة، محمد إبراهيم. **لا دفاعاً عن السلفية، بل دفاعاً عنها.**

ـــــ . **هي السلفية: نسبة وعقيدة ومنهجاً.** ط ٢. [د. م.: د. ن.]، ٢٠٠٠.

الشوابكة، أحمد فهد. **محمد رشيد رضا ودوره في الحياة الفكرية والسياسية.** عمّان: مكتبة عمار، ١٩٩٨.

صعب، حسن. **علم السياسة.** ط ٨. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٥.

ضريف، محمد. **الإسلام السياسي في المغرب: مقاربة وثائقية.** الرباط: المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، ١٩٩٢.

الضيقة، حسن. **دولة محمد علي والغرب الاستحواذ والاستقلال.** بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢.

الطويل، كميل. **القاعدة وأخواتها: قصة الجهاديين العرب.** بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٧.

عارف، نصر محمد. **الحضارة ـ الثقافة ـ المدنية: «دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم».** ط ٢. هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٤. (سلسلة المفاهيم والمصطلحات؛ ١)

ـــــ . **نظريات التنمية السياسية المعاصرة: دراسة نقدية مقارنة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي.** هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٢.

عبد الرازق، أحمد محمد جاد. **فلسفة المشروع الحضاري: بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي.** هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥.

عبد الملك، أنور. **الفكر العربي في معركة النهضة.** ترجمة بدر الدين عرودكي. ط ٢. بيروت: دار الآداب، ١٩٧٨.

عبده، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده.** تحقيق وتقديم محمد عمارة. ط ٢. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٦. ٥ ج.

العروي، عبد الله. **العرب والفكر التاريخي.** ط ٣. بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨٦.

عطوان، عبد الباري. **القاعدة: التنظيم السري.** بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٧.

العلواني، طه جابر. **إصلاح الفكر الإسلامي: مدخل إلى نظام الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر.** هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥.

عمارة، محمد. **معركة الإسلام وأصول الحكم.** ط ٢. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٧.

عمر، إبراهيم أحمد. **فلسفة التنمية: رؤية إسلامية.** ط ٣. [الرياض]: المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ١٩٩٥.

العناني، خليل. **الإخوان المسلمون في مصر.. شيخوخة تصارع الزمن!.** القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٧.

العوا، سلوى محمد. **الجماعة الإسلامية المسلحة في مصر (١٩٧٤ ـ ٢٠٠٤).** القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٦.

العوضي، زكي علي (محرر). **حركة الإصلاح في العصر الحديث: عبد الرحمن الكواكبي نموذجاً.** عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ دار الرازي، ٢٠٠٤.

غرايبة، إبراهيم. **جماعة الإخوان المسلمين في الأردن، ١٩٤٦ ـ ١٩٩٦.** عمّان: مركز الأردن الجديد للدراسات، ١٩٩٧.

ــــــ . **الخطاب الإسلامي والتحولات الحضارية والاجتماعية.** عمّان: دار ورد، ٢٠٠٧.

الغضبان، نجيب. **التحول الديمقراطي والتحدي الإسلامي في العالم العربي، ١٩٨٠ ـ ٢٠٠٠.** عمّان: دار المنار، ٢٠٠٤.

غليون، برهان. **اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية.** ط ٢. بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥.

غوشيه، مارسيل. **الدين في الديمقراطية: مسار العلمنة.** ترجمة وتقديم شفيق محسن؛ مراجعة بسام بركة. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧. (علوم إنسانية واجتماعية)

فيذرستون، مايك. **ثقافة العولمة: القومية والعولمة والحداثة.** ترجمة عبد الوهاب علوب. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥.

القرضاوي، يوسف. **الإخوان المسلمون: «٧٠» عاماً في الدعوة والتربية والجهاد.** بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١.

قطب، سيد. **معالم في الطريق.** ط ١٠. القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٣.

قطب، محمد. **العلمانيون والإسلام.** ط ٢. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٥.

ــــــ . **قضية التنوير في العالم الإسلامي.** القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٩

ــــــ . **هل نحن مسلمون؟** ط ٧. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٥.

ــــــ . **واقعنا المعاصر.** ط ٢. بيروت: دار الشروق، ١٩٨٧.

كاريذرس، مايكل. **لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة؟: الثقافات البشرية: نشأتها وتنوعها.** ترجمة شوقي جلال. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٨. (عالم المعرفة؛ ٢٢٩)

كوبر، آدم. **الثقافة: التفسير الأنثروبولوجي**. ترجمة تراجي فتحي. الكويت: المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٨. (عالم المعرفة؛ ٣٤٩)

كوش، دنيس. **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**. ترجمة منير السعيداني؛ مراجعة الطاهر لبيب. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧. (علوم إنسانية واجتماعية)

كيبل، جيل. **الفتنة: حروب في ديار المسلمين**. ترجمة نزار أورفلي. بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٤.

الكيلاني، موسى زيد. **الحركات الإسلامية في الأردن**. عمّان: دار البشير، ١٩٩٠.

كيلي، دونالد ر. **بدء الأيديولوجية في الغرب دراسة الوعي والاجتماع**. ترجمة محمد جعفر داوود. بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٩٠.

لبيب، الطاهر [وآخرون]. **الثقافة والمثقف في الوطن العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢. (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ١٠)

ليفين، ز. ل. **الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان وسورية ومصر**. ترجمة بشير السباعي. بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٨.

مارينا، أوتاواي [وآخرون]. **الشرق الأوسط الجديد**. واشنطن، دي. سي: مؤسسة كارنيغي للسلام الدولي، ٢٠٠٨.

ماضي، أبو العلا. **جماعات العنف المصرية وتأويلاتها للإسلام (الجذور التاريخية، الأسس الفكرية، المراجعات)**. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٦.

ـــــ. **رؤية الوسط في السياسة والمجتمع**. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٥.

المحافظة، علي. **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩١٤: الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية**. ط ٣. بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨١.

المحجوبي، علي. **النهضة الحديثة في القرن التاسع عشر: لماذا فشلت بمصر وتونس، ونجحت باليابان؟**. تونس: دار سراس للنشر، ١٩٩٩.

مخزوم، محمد. **أزمة الفكر ومشكلات السلطة السياسية في المشرق العربي في عصر النهضة**. بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦.

المرزوقي، أبو يعرب [وآخرون]. **جودت سعيد: بحوث ومقالات مهداة إليه**. دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٦.

مرشو، غريغوار منصور. **مقدمات الاستتباع الشرق موجود بغيره لا بذاته**. هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦. (سلسلة إسلامية المعرفة؛ ١٨)

المشروع السياسي لسورية المستقبل.. رؤية جماعة الإخوان المسلمين في سورية. دمشق: [د. ن.]، ٢٠٠٤.

المغربي، عبد القادر. **خاطرات جمال الدين الأفغاني: ذكريات وأحاديث.** القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٨.

مفاهيم حزب التحرير. ط ٦. [د. م.]: منشورات حزب التحرير، ٢٠٠١.

المودودي، أبو الأعلى. **بين يدي الشباب.** ط ٢. الرياض: مكتبة الرشيد، ١٩٨٣.

ـــــ. **واجب الشباب المسلم اليوم.** جدة: الدار السعودية للنشر، ١٩٨٨.

الموصللي، أحمد. **الأصولية الإسلامية: دراسة في الخطاب الأيديولوجي والسياسي عند سيد قطب (بحث مقارن لمبادئ الأصوليين والإصلاحيين).** بيروت: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٣.

ـــــ. **سياسة أمريكا الخارجية والسياسات الإسلامية.** المحرر المسؤول أندريه زكي. القاهرة: دار الثقافة، ٢٠٠٦. (سلسلة العالم العربي والغرب؛ ٢)

ـــــ. **قراءة نظرية تأسيسية في الخطاب الإسلامي الأصولي: نظريات المعرفة والدولة والمجتمع.** بيروت: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٣.

ميتشل، ريتشارد. **الإخوان المسلمون.** ط ٢. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٥.

الميلاد، زكي. **الإسلام والإصلاح الثقافي.** القطيف، السعودية: أطياف للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧.

ـــــ. **من التراث إلى الاجتهاد: الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد.** بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٤.

ناجي، أبو بكر. **إدارة التوحش: أخطر مرحلة ستمر بها الأمة.**

النبهاني، تقي الدين. **الدولة الإسلامية.** ط ٥. [د. م.]: منشورات حزب التحرير، ١٩٩٤

ـــــ. **نظام الحكم في الإسلام،** ط ٦. [د. م.]: منشورات حزب التحرير، ٢٠٠٢.

النجار، عبد المجيد. **فقه التحضر الإسلامي.** بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٩.

نصر، محمد موسى. **ماذا ينقمون من السلفية: شبهات مزعومة حول الدعوة السلفية والرد عليها.** القاهرة: دار الإمام أحمد، ٢٠٠٤.

نظرية الثقافة. ترجمة علي سيد الصاوي؛ مراجعة الفاروق زكي يونس. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٧. (عالم المعرفة؛ ٢٢٣)

النفيسي، عبد الله. **الفكر الحركي للتيارات الإسلامية.** الكويت: شركة الربيعان للنشر والتوزيع، ١٩٩٥.

هاس، ريتشارد ن. **الشرق الأوسط الجديد.** القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ٢٠٠٦.

هانتنغتون، صمويل. **الموجة الثالثة: التحول الديمقراطي في أواخر القرن العشرين.** ترجمة عبد الوهاب علوب. القاهرة: مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية؛ الكويت: دار سعاد الصباح، ١٩٩٣.

الهرماسي، عبد اللطيف. **الحركة الإسلامية في تونس.** تونس: بيرم للنشر، ١٩٨٥.

ولد أباه، السيد. **عالم ما بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١: الإشكالات الفكرية والاستراتيجية.** بيروت: الدار العربية للعلوم ـ ناشرون، ٢٠٠٤.

وليامز، ريموند. **الكلمات المفاتيح: معجم ثقافي ومجتمعي.** ترجمة نعيمان عثمان؛ تقديم طلال أسد. [القاهرة]: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥.

ويبستر، أندرو. **مدخل لسوسيولوجيا التنمية.** ترجمة حمدي حميد يوسف. بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٦. (سلسلة المائة كتاب)

ياسين، عبد السلام. **الإسلام غداً: العالم الإسلامي وحركية المنهاج النبوي في زمن الفتنة.** الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، [د. ت.].

ـــــ . **مقدمات لمستقبل الإسلام.** [د. م.: د. ن.]، ٢٠٠٥.

يكن، فتحي. **أبجديات التصور الحركي للعمل الإسلامي.** بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٧.

ـــــ . **الإسلام: فكرة وحركة وانقلاب.** ط ١٤. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩١.

ـــــ . **قطوف شائكة من حقل التجارب الإسلامية.** بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٧.

ـــــ . **المتغيرات الدولية والدور الإسلامي المطلوب.** ط ٢. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٥.

ـــــ . **نحو حركة إسلامية عالمية واحدة.** ط ٤. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٩.

دوريات

أبو رمان، محمد. «الفساد السلفي.» **الغد** (عمّان): ٢٩/ ١٠/ ٢٠٠٧.

ـــــ . «من الاحتواء إلى تغيير الأنظمة: السياسة الأمريكية في الشرق الأوسط بعد ١١ أيلول.» **المنار الجديد**: كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٤.

ـــــ . «نموذج «قاعدي جديد».» **الغد**: ١٠/ ١٢/ ٢٠٠٧.

أفاية، محمد نور الدين. «أسئلة الإصلاح والمصالحة: قضايا التاريخ والدولة.» **التسامح** (مسقط): العدد ١٠، شتاء ٢٠٠٥.

الألباني، محمد ناصر [وآخرون]. «مسائل عصرية في السياسة الشرعية.» **الأصالة**: العدد ٢، جمادى الآخر ١٤١٣هـ/ [كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٢م].

حمزاوي، عمرو. «الإسلاميون في العالم العربي: النضج في ظروف الأزمة.» **الحياة**: ٢٣/ ٤/ ٢٠٠٩.

ذنيبات، عبد المجيد. «حول برنامج «الإخوان» في مصر.» **الغد**: ٩/ ١١/ ٢٠٠٧.

الربيعو، تركي علي. «جدل الأولوية بين القيم الجمالية والأخلاقية: قراءة في أوراق مالك بن نبي.» **الغد**: ٨/ ١٢/ ٢٠٠٥.

رضا، محمد رشيد. «الإصلاح والإسعاد على قدر الاستعداد،» **المنار**: مج ٤، جزء ١٨، [١٩٠١م].

ـــــ. «تقديم كتاب إميل القرن التاسع عشر أو التربية الاستقلالية.» **المنار**: مج ١١، جزء ٦، [١٩٠٨م].

ـــــ. «حياة الأمم وموتها.» **المنار**: مج ٨، جزء ٢، [١٩٠٥م].

ـــــ. «الحياة المليّة.» **المنار**: مج ٢، جزء ٢، [١٨٩٩م].

ـــــ. «ربنا إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا.» **المنار**: مج ١، جزء ٣٤، [١٨٩٨م].

ـــــ. «عبر الحرب البلقانية والمسألة الشرقية.» **المنار**: مج ١٦، جزء ٢، [١٩١٣م].

ـــــ. «مارتن لوثر وابن تيمية.» **المنار**: مج ١٥، جزء ٧، [١٩١٢م].

ـــــ. «المسلمون والقبط.» **المنار**: مج ١٤، جزء ٤، نيسان/ أبريل ١٩١١م.

ـــــ. «النهضة الإسلامية في مصر.» **المنار**: مج ٢، جزء ٢١، [١٨٩٩م].

رميح، طلعت. «بعد غياب لقرنين من الزمان: أهل السنة في العراق تحديات تحرير وبناء عراق إسلامي من جديد.» **مجلة البيان الاستراتيجي**: ١٤٢٥هـ/ [٢٠٠٤م].

زيادة، رضوان. «الإصلاح والمصالحة: سؤال السياسة وسؤال الحداثة.» **التسامح**: العدد ١٠، شتاء ٢٠٠٥.

سلام، محمد شكري. «وظائف المثقف وأدواره بين الثابت والمتغير.» **المستقبل العربي**: السنة ١٨، العدد ٢٠٠، تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٥.

السيد، رضوان. «مشاهد التغيير ومناهجه في الفكر العربي الحديث والمعاصر.» **التسامح**: العدد ١١، صيف ٢٠٠٥.

شفيق، منير. «قابلية مقاومة الاستعمار.» **الغد**: ٨/ ١٢/ ٢٠٠٥.

شلق، الفضل. «الدولة السياسية والدولة الاقتصادية: كيف نستفيد من تجربة دول آسيا الشرقية.» **الاجتهاد**: صيف ـ خريف ٢٠٠٢.

الظواهري، أيمن. «**فرسان تحت راية النبي** (تأملات في الحركة الجهادية).» **الشرق الأوسط**: كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠١.

عبد القادر، التيجاني. «في فقه الإصلاح الإسلامي.» **إسلامية المعرفة**: العدد ١٧، ١٩٩٩.

غرايبة، إبراهيم. «رحلتي من اليقين إلى الشك.. أو تجربة في الحركة الإسلامية.» **الحياة**: ١١/٣/٢٠٠٩.

ـــــ. «رواية للتقدم والإصلاح.» **الغد**: ٨/١/٢٠٠٨.

ـــــ. «علل التدين.» **الغد**: ١٢/٦/٢٠٠٨.

ـــــ. «في الوظيفة الاجتماعية للدين.» **الغد**: ٩/٦/٢٠٠٨.

ـــــ. «ما بين الدين والتدين.» **الغد**: ١٠/٦/٢٠٠٨.

«فتوى هامة عظيمة الشأن.» **نشرة الأنصار** ٨٨: ١٦ آذار/ مارس ١٩٩٥.

كرو، كريم دوجلاس. «تأصيل السَّلام في الخطاب الإسلامي.» **إسلامية المعرفة**: السنة ٧، العدد ٢٥، ٢٠٠١.

كوثراني، وجيه. «عندما تكون الثقافة عامل تغيير للنهوض أو عامل جمود للانهيار.» **التسامح**: العدد ١١، صيف ٢٠٠٥.

كوردسمان، أنتوني. «تحليل الانتخابات في العراق: الجانب الآخر من الحكاية.» **المستقبل العربي**: السنة ٢٦، العدد ٣٠١، آذار/ مارس ٢٠٠٤.

مجلة الثورة الإفريقية: تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٣٧.

المزوغي، محمد. «العقل والتاريخ: منابع إسلاميات محمد أركون.» **المستقبل العربي**: السنة ٣٠، العدد ٣٤٢، آب/ أغسطس ٢٠٠٧.

«ملف الأصولية.» **الوسط**: ٢٩ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٣.

الملكاوي، فتحي. «حوارات إسلامية المعرفة.» **إسلامية المعرفة**: العدد ٢٥، صيف ٢٠٠١.

المهدي، الصادق. «نحو خريطة طريق للإصلاح السياسي العربي.» **الشرق الأوسط**: ٥/ ٢/ ٢٠٠٥.

الميلاد، زكي. «إلى أين وصلت النظرية الثقافية؟.» **الغد**: ٨/ ١٢/ ٢٠٠٥.

ـــــ. «المسألة الثقافية في الخطاب الإسلامي.» أجرى الحوار محمد أبو رمان. **الغد**: ٢٧/ ٥/ ٢٠٠٦.

النيفر، أحميدة. «النخب والوعي السنني، مالك بن نبي ومحمد عبده: قراءة خلدونية للنهضة.» مجلة **التسامح**: العدد ١٣، شتاء ٢٠٠٦.

هدسون، مايكل. «سيناريوهات سياسية لعراق ما بعد الاحتلال.» **المستقبل العربي**: السنة ٢٦، العدد ٢٩٨، كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٣.

هويدي، فهمي. «المفكر الإسلامي فهمي هويدي في حوار خاص لـ «المجلة»: الدولة الإسلامية ترف فكري!.» **مجلة المجلة**: ١٧ أيار/ مايو ٢٠٠٧.

ولد أباه، عبد الله السيد. «الخطاب الإصلاحي الجديد: الخلفيات الإستراتيجية الإشكالات النظرية.» **التسامح**: العدد ١٠، شتاء ٢٠٠٥.

نـدوات، مؤتمـرات

حداثات إسلامية: أوراق العمل المقدمة في ندوة حلب الدولية المنعقدة بمناسبة الذكرى المئوية لرحيل الإمام محمد عبده، ٩ ـ ١٠ تشرين الثاني ٢٠٠٥. بإشراف ماهر الشريف وسابرينا مرفان. دمشق: المعهد الفرنسي للشرق الأدنى، ٢٠٠٦.

الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي. ط ٤. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨. (مكتبة المستقبلات العربية البديلة، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية)

المؤتمر الدولي نحو خطاب إسلامي ديمقراطي مدني. عمّان: مركز القدس للدراسات السياسية، ٢٠٠٧.

مؤتمر «قضية الديمقراطية في الوطن العربي» الذي نظمه مركز دراسات وبحوث الدول النامية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ٢٠٠٤.

دراسات منشورة على الإنترنت

أبو عمر، عمر محمود (أبو قتادة الفلسطيني). «بين منهجين «٤١»،» <http://www.tawhed.ws/r?i=qdcg2js8>.

ـــــ. «بين منهجين «٤٥».» <http://www.tawhed.ws/r?i=i8tmaobw>.

ـــــ. «بين منهجين «٧٥».» <http://www.tawhed.ws/r?i=y2pdxyvi>.

ـــــ. «بين منهجين «٧٩».» <http://www.tawhed.ws/r?i=usjyghh8>.

ـــــ. «لماذا الجهاد؟.» منبر التوحيد والجهاد، <http://www.tawhed.ws/r?i=yrvjtyr8>.

الألباني، محمد ناصر. «التصفية والتربية قبل الخوض في السياسة.» موقع الشبكة الإسلامية، <http://audio.islamweb.net/audio/index.php?page=FullContent&audioid=109239>.

البنّي، أكرم. «تغيير الديمقراطي بين حراك الخارج وممانعة الداخل.» **مجلة مقاربات** (مركز دمشق للحقوق المدنية والسياسية): <http://www.mokarabat.om/ak12.htm>.

الراشد، محمد أحمد. «نقض المنطق السلمي.» موقع الراشد الإلكتروني، <http://www.alrashed-online.com>.

السرات، حسن. «العدل والإحسان تتنبأ بتولي الخلافة بالمغرب عام ٢٠٠٦.» الجزيرة نت، ١٨/ ٩/ ٢٠٠٥، <http://www.aljazeeratalk.net/forum/showthread.php?t=31633>.

سليمان، محمد. «إبراهيم غرايبة... والنقد الذاتي: الحركة الإسلامية في الأردن إلى أين؟!.» مجلة **العصر** الإلكترونية، <http://www.alasr.ws/index.cfm?method=home.con&contentID=4386&keywords>.

ـــــ. «حزب التحرير بعد وفاة عبد القديم زلوم: أبرز التحديات التنظيمية والسياسية.» مجلة **العصر** الالكترونية، <http://www.alasr.ws/index.cfm?method=home.con&contentID=4113&keywords>.

الشريف، السيد إمام عبد العزيز. «مذكرة التعرية لكتاب التبرئة.» <http://www.aawsat.com/files.asp?fileid=56>.

الشيشاني، مراد بطل. «انقسامات «القاعدة» وضعفها تثير نقاشاً وانقساماً غريباً.» موقع إسلام أون لاين، ٢٩ حزيران/ يونيو ٢٠٠٨، <http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1213871403540&pagename=Zone-Arabic-Daawa%2FDWALayout>.

عاكف، محمد مهدي. «مبادرة المرشد العام لـ (الإخوان) حول المبادئ العامة للإصلاح في مصر.» <http://www.ikhwanonline.com/Article.asp?ArtID=5172&SecID=356>.

عبد السلام، رفيق. «بناء شبكات الاعتدال الإسلامي.» الجزيرة نت، <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/F309250A-2A81-4533-9D57-AC6CFBF05DB1.htm>.

«العموش: «الإخوان المسلمون» بحاجة إلى «بروسترويكا».» أجرى الحوار محمد أبو رمان. الغد: ٩/ ٧/ ٢٠٠٧، <http://www.alghad.com/?news=186069>.

العوّا، محمد سليم. «أدعو الإخوان إلى ترك العمل السياسي.» أجرى الحوار إسلام عبد العزيز فرحات، موقع إسلام أون لاين، ١٠/ ٦/ ٢٠٠٧، <http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1181062529733&pagename=Zone-Arabic-Shariah%2FSRALayout>.

غليون، برهان. «مأزق المعارضة العربية. . . بين الوطنية والديمقراطية.» الجزيرة نت، ٣/ ١٠/ ٢٠٠٤، <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/649D7854-4FDD-4CD0-9E77-BAD9663BA72C.htm>.

فرج، محمد عبد السلام. «الجهاد: الفريضة الغائبة.» منبر التوحيد والجهاد، <http://tawhed.ws/c?i=39>.

فولي، نبيل. «قاطرة الإصلاح العربية بين معوقات الداخل والخارج.» الجزيرة نت، ٢٢/ ٥/ ٢٠٠٦، <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/A919E0B8-7978-4203-BAAA-5B5961289437.htm>.

المجموعة الدولية للأزمات. «بكلماتهم أنفسهم: قراءة في التمرد العراقي.» **تقرير الشرق الأوسط**: العدد ٥٠ (١٥ شباط/ فبراير ٢٠٠٦)، <http://www. crisisgroup.org/library/documents/middle_east_north_africa/iraq_iran_gulf/50_in_their_own_words_arabic.pdf>.

ـــــ . «الحرب العراقية المقبلة؟: الطائفية والصراع الأهلي.» **تقرير الشرق الأوسط**، العدد ٢٥ (٢٧ شباط/ فبراير ٢٠٠٦)، <http://www.crisisgroup. org/library/documents/middle_east__north_africa/iraq_iran_gulf/52_the_next_iraqi_war_arabic.pdf>.

المقدسي، أبو محمد. «الديمقراطية دين.» منبر التوحيد والجهاد، <http://www. tawhed.ws/r?i=mo5o2fpb>.

ـــــ . «الزرقاوي؛ مناصرة ومناصحة.» منبر التوحيد والجهاد، <http://www. tawhed.ws/r?i=dtwiam56>.

ـــــ . «لقاء من خلف قضبان المرتدين سنة ١٤١٨».» حوار مع مجلة «نداء الإسلام».» منبر التوحيد والجهاد، جمادى الآخرة ١٤١٨هـ/[تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٧]. <http://www.tawhed.ws/r?i=j44n2568>.

ـــــ . «هذه عقيدتنا.» <http://www.tawhed.ws>.

النفيسي، عبد الله. «الحالة الإسلامية في قطر.» <http://www.alnefisi.com/Default.aspx?Pages=item&id=62>.

٢ ـ الأجنبية

Books

Benjamin, Daniel (ed.). *America and the World in the Age of Terror: A New Landscape in International Relations*. Washington, DC: Center for Strategic and International Studies, CSIS Press, 2005. (Significant Issues Series; v. 27, no. 1)

Hunter, Shireen T. and Huma Malik (eds.). *Modernization Democracy, and Islam.* Foreword by Ahmedou Ould-Abdallah. Westport, Conn.: Praeger Publishers in cooperation with the Center for Strategic and International Studies, 2005.

Inglehart, Ronald. *Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic, and Political change in 43 Societies.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997.

Jenkins, Brian Michael. *Countering al Qaeda: An Appreciation of the Situation and Suggestions for Strategy.* Santa Monica, CA: RAND, 2002.

Monshipouri, Mahmood. *Islamism, Secularism, and Human Rights in the Middle East.* Boulder, CO: L. Rienner, 1998.

Pipes, Daniel. *Miniatures: Views of Islamic and Middle Eastern Politics.* New Brunswick: Transaciton Publishers, 2004.

Rabasa, Angel [et al.]. *Building Moderate Muslim Networks.* Santa Monica, CA: Rand Corp., 2007.

Schwedler, Jillian. *Faith in Moderation: Islamist Parties in Jordan and Yemen.* Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 2006.

Telhami, Shibley. *Reform in the Muslim World: The Role of Islamists and Outside Powers.* Washington, DC: Saban Center, Brookings Institution, 2008.

Periodicals

Boubekeur, Amel. «Salafism and Radical Politics in Postconflict Algeria.» *Carnegie Papers* (Carnegie Endowment for International Peace): no. 11, September 2008.

Khalil, Magdi. «Egypt's Muslim Brotherhood and Political Power: Would Democracy Survive?.» *Middle East Review of International Affairs*: vol. 10, no. 1, March 2006.

Ottaway, Marina and Amr Hamzawy. «Islamists in Politics: The Dynamics of Participation.» *Carnegie Papers*: no. 98, November 2008.

«Philippine Political Parties Electoral System and Political Reform.» *Philippine International Review*: vol. 1, no. 1, Spring 1998.

Studies on the Internet

«Hizb ut-Tahrir al-Islami (Islamic Party of Liberation).» <http://www.globalsecurity.org/military/world/para/hizb-ut-tahrir.htm>.

«Al Qaeda Organization in the Arabian Peninsula.» <http://www.globalsecurity.org/military/world/para/al-qaida-arabia.htm>.

Tamimi, Azzam S. «Democracy in Islamic Political Thought.» <http://ireland.iol.ie/~afifi/Articles/democracy.htm>.

_____. «Rise and Fall of Islamic Political Thought.» *Brunei Times*, <http://www.bt.com.bn/en/files/digital/Islamia/Issue19/SP10Nov.3.pdf>.